Udin Juhrodin (Tr.)
NALAR yang TERSARING
Terjemah Lengkap Mi'yār al-'Ilm karya Hujjatul Islam
J
JIM & ZAM

Udin Juhrodin (Tr.)

# NALAR YANG TERSARING

*Terjemah Lengkap Mi'yār al-'Ilm karya Hujjatul Islam*

JIM & ZAM

# NALAR YANG TERSARING

*Terjemah Lengkap Mi'yār al-'Ilm karya Hujjatul Islam*

Judul Asli : Mi'yar al-Ilmi fi al-Manthiq
Penulis : Imam Abu Hamid al-Ghazali

Penerjemah : Udin Juhrodin
Layout/Tata Letak : Udin Juhrodin
Desain Sampul : Jim-Zam
Penerbit : Jim-Zam
Tahun Terbit : Mei 2025

ISBN : XXX

Alamat Penerbit : Perum Griya Sampurna Blok E-136
Desa Sukadana Kec. Cimanggung Kab. Sumedang
Jawa Barat

*Untuk Para Pecinta Ilmu*

# PENGANTAR PENERJEMAH

Penerjemahan sebuah karya intelektual dari masa lalu, terutama karya seorang tokoh sekaliber Imam Abu Hamid Al-Ghazali, bukanlah sekadar proses linguistik. Ia adalah perjalanan melintasi waktu, budaya, dan pemikiran, yang menuntut penerjemah untuk menyelami lautan wawasan sang pengarang, memahami konteks historisnya, dan menyampaikan esensi gagasan-gagasannya kepada pembaca modern. Kitab yang kini hadir dalam terjemahan ini—sebuah karya yang merangkum pemikiran, pengalaman spiritual, dan ketajaman intelektual Al-Ghazali—merupakan salah satu harta intelektual terbesar dalam tradisi Islam. Sebagai penerjemah, saya merasa terhormat sekaligus dibebani tanggung jawab besar untuk menghidupkan kembali kata-kata Al-Ghazali dalam bahasa yang tidak hanya mudah dipahami, tetapi juga setia pada kedalaman maknanya.

Imam Al-Ghazali (450–505 H/1058–1111 M), yang dijuluki *Hujjatul Islam* (Bukti Islam), adalah figur monumental yang pengaruhnya melampaui batas zaman dan geografi. Ia bukan hanya seorang ulama, tetapi juga filsuf, teolog, sufi, dan ahli fikih yang mampu menjembatani berbagai disiplin ilmu. Karya-karyanya, mulai dari *Ihya' Ulumuddin* hingga *Tahafut Al-Falasifah* dan *Al-Munqidh min Al-Dhalal*, telah menjadi mercusuar bagi para pencari kebenaran, baik di dunia Islam maupun di luar itu. Kitab ini, yang mencakup biografi Al-Ghazali serta sejumlah istilah filosofis dan logis yang mencerminkan kedalaman pemikirannya, adalah bukti nyata dari luasnya cakrawala intelektualnya.

Kata pengantar ini bertujuan untuk memberikan gambaran tentang proses penerjemahan, konteks historis dan intelektual kitab, tantangan yang dihadapi, serta relevansi karya ini bagi pembaca kontemporer. Saya berharap, melalui terjemahan ini, pembaca dapat merasakan kehadiran Al-Ghazali—seorang manusia yang berjuang dengan keraguan, mencari kebenaran, dan akhirnya menemukan kedamaian dalam iman dan pengetahuan.

Imam Al-Ghazali lahir di Thus, Khurasan, pada tahun 450 H, di tengah periode keemasan peradaban Islam. Abad ke-5 Hijriah adalah masa ketika dunia Islam menjadi pusat ilmu pengetahuan, filsafat, dan teologi. Baghdad, sebagai ibu kota Kekhalifahan Abbasiyah, adalah melting pot intelektual, tempat para ulama, filsuf, dan ilmuwan bertemu untuk berdiskusi dan berdebat. Di tengah dinamika ini, Al-Ghazali muncul sebagai sosok yang tidak hanya menguasai ilmu-ilmu agama, tetapi juga mampu mengkritik dan mensintesis pemikiran filsafat Yunani, teologi Islam, dan tasawuf.

Al-Ghazali hidup di era ketika pemikiran Islam menghadapi tantangan besar, baik dari dalam (seperti konflik antar mazhab dan munculnya aliran-aliran teologi) maupun dari luar (seperti pengaruh filsafat Yunani melalui karya-karya Al-Farabi dan Ibnu Sina). Ia dikenal karena kemampuannya untuk menanggapi tantangan ini dengan pendekatan yang seimbang: kritis terhadap filsafat yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam, tetapi juga terbuka terhadap

penggunaan logika dan rasionalitas untuk memperkuat iman. Dalam *Tahafut Al-Falasifah*, misalnya, ia menantang klaim-klaim metafisik para filsuf, sementara dalam *Ihya' Ulumuddin*, ia menawarkan panduan spiritual yang mengintegrasikan akal, hati, dan syariat.

Kitab ini adalah adalah salah satu karya penting dalam bidang logika (*mantiq*) yang ditulis oleh ulama, filsuf, dan sufi terkemuka ini. Kitab ini membahas prinsip-prinsip logika secara sistematis, dengan fokus pada metode berpikir rasional yang dapat digunakan untuk mencapai pengetahuan yang benar dan menghindari kesalahan dalam penalaran. Berikut adalah penjelasan mendetail tentang kitab ini berdasarkan informasi yang tersedia dan konteks pemikiran Al-Ghazali:

*Mi'yar al-'Ilm* ditulis pada periode awal kehidupan intelektual Al-Ghazali, ketika ia masih aktif mengajar di Madrasah Nizamiyyah Baghdad (sekitar 484–488 H/1091–1095 M) dan sebelum mengalami krisis spiritual yang mengubah arah pemikirannya menuju tasawuf. Pada masa ini, Al-Ghazali banyak berinteraksi dengan filsafat Yunani, khususnya karya-karya Aristoteles, serta pemikiran filsuf Muslim seperti Al-Farabi dan Ibnu Sina. Kitab ini merupakan bagian dari trilogi filosofisnya, yang juga mencakup *Maqasid al-Falasifah* (ringkasan filsafat) dan *Tahafut al-Falasifah* (kritik terhadap filsafat). Menurut Sulayman Dunya, editor salah satu edisi *Mi'yar al-'Ilm*, kitab ini dianggap sebagai pengantar (*muqaddimah*) untuk *Tahafut al-Falasifah*, karena Al-Ghazali ingin membekali pembaca dengan alat-alat logika sebelum mengkritik argumen metafisik para filsuf.

Al-Ghazali menulis *Mi'yar al-'Ilm* untuk menjelaskan logika sebagai alat berpikir yang netral, yang dapat digunakan untuk mendukung pengetahuan agama maupun sekuler. Ia berpendapat bahwa logika adalah metode universal untuk menilai kebenaran, dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam selama digunakan dengan benar. Pendekatan ini mencerminkan sikap Al-Ghazali yang kritis namun terbuka terhadap filsafat pada masa itu, sebelum ia menolak aspek-aspek tertentu dari filsafat dalam *Tahafut al-Falasifah*.

*Mi'yar al-'Ilm* adalah sebuah risalah yang berfokus pada logika Aristotelian, dengan penyesuaian untuk konteks Islam. Kitab ini membahas konsep-konsep dasar logika, seperti definisi, proposisi, silogisme, dan metode penalaran, dengan tujuan memberikan panduan bagi para pelajar untuk berpikir secara sistematis dan kritis. Berikut adalah gambaran isi utama kitab ini:

**1. Pengantar tentang Logika**

Al-Ghazali memulai dengan menjelaskan pentingnya logika sebagai alat untuk mencapai kepastian (*yaqin*) dalam pengetahuan. Ia menganggap logika sebagai "mi'yar" (kriteria atau tolok ukur) yang membantu membedakan antara argumen yang benar dan yang salah. Logika, menurutnya, adalah metode netral yang tidak terikat pada doktrin tertentu, sehingga dapat digunakan oleh semua disiplin ilmu, termasuk teologi dan fikih.

**2. Konsep-Konsep Dasar Logika**

Kitab ini mencakup pembahasan tentang:

- **Definisi (*hadd*)**: Bagaimana mendefinisikan suatu konsep dengan tepat untuk menghindari ambiguitas.
- **Proposisi (*qadhiyyah*)**: Jenis-jenis pernyataan (kategoris, kondisional, dll.) dan cara mengevaluasi kebenarannya.
- **Silogisme (*qiyas mantiqi*)**: Metode penalaran deduktif yang menghubungkan premis-premis untuk mencapai kesimpulan yang logis. Al-Ghazali menjelaskan berbagai bentuk silogisme, seperti silogisme kategoris dan hipotetis.
- **Terminologi Logis**: Istilah-istilah seperti *al-kulli* (universal), *al-juz'i* (partikular), *al-kamm* (kuantitas), dan *al-kayfiyyah* (kualitas), yang juga muncul dalam daftar istilah yang Anda berikan, diuraikan secara rinci.

**3. Aplikasi Logika dalam Ilmu Agama**

Al-Ghazali menegaskan bahwa logika dapat diterapkan dalam ilmu-ilmu agama, seperti ushul fikih dan ilmu kalam, untuk memperkuat argumen dan menangkal kesalahan. Ia membandingkan silogisme logis dengan *qiyas* fikih, menunjukkan bahwa keduanya memiliki prinsip dasar yang serupa, yaitu menghubungkan fakta-fakta untuk mencapai kesimpulan.

**4. Kritik terhadap Penyalahgunaan Logika**

Meskipun mendukung logika, Al-Ghazali memperingatkan terhadap penggunaannya yang berlebihan atau salah arah, terutama oleh para filsuf yang menggunakannya untuk mendukung klaim metafisik yang bertentangan dengan ajaran Islam. Bagian ini menjadi cikal bakal argumennya dalam *Tahafut al-Falasifah.*

Struktur kitab ini sistematis dan pedagogis, ditujukan untuk pelajar yang ingin memahami logika sebagai alat berpikir. Al-Ghazali menggunakan bahasa yang jelas dan contoh-contoh yang relevan, sering kali dengan referensi ke konteks Islam, untuk membuat materi lebih mudah dipahami.

Tujuan utama *Mi'yar al-'Ilm* adalah:

- **Memperkenalkan Logika kepada Ulama**: Al-Ghazali ingin menunjukkan bahwa logika bukanlah milik eksklusif para filsuf, melainkan alat yang dapat digunakan oleh ulama untuk memperkuat argumen teologis dan hukum.
- **Menetapkan Standar Penalaran**: Dengan menyediakan "kriteria" (*mi'yar*) untuk menilai kebenaran, Al-Ghazali berupaya membantu pembaca menghindari kesalahan logis dalam diskusi ilmiah.
- **Menjembatani Filsafat dan Agama**: Kitab ini mencerminkan upaya Al-Ghazali untuk mengambil elemen-elemen berguna dari filsafat (seperti logika) sambil menolak aspek-aspek yang dianggapnya menyimpang, seperti metafisika spekulatif.

Signifikansi *Mi'yar al-'Ilm* terletak pada perannya dalam mempopulerkan logika di kalangan ulama Muslim. Sebelum Al-Ghazali, logika sering dianggap asing atau bahkan berbahaya karena kaitannya dengan filsafat Yunani. Dengan menulis *Mi'yar al-'Ilm*, Al-Ghazali membantu melegitimasi studi logika dalam tradisi Islam, memengaruhi perkembangan ushul fikih, ilmu kalam, dan bahkan tasawuf. Kitab ini juga menjadi salah satu karya yang menunjukkan keseimbangan antara rasionalitas dan keimanan dalam pemikiran Al-Ghazali.

*Mi'yar al-'Ilm* mencerminkan fase intelektual Al-Ghazali yang masih terbuka terhadap filsafat, sebelum ia mengalami krisis spiritual yang diuraikan dalam *Al-Munqidh min al-Dhalal*. Dalam kitab ini, ia menunjukkan penguasaan mendalam atas logika Aristotelian, yang dipelajarinya dari karya-karya Ibnu Sina, tetapi ia juga mulai menunjukkan sikap kritis terhadap penggunaan logika untuk tujuan spekulatif. Kitab ini menjadi jembatan antara karya awalnya yang pro-filsafat (*Maqasid al-Falasifah*) dan karya kemudian yang kritis terhadap filsafat (*Tahafut al-Falasifah*).

Dalam konteks yang lebih luas, *Mi'yar al-'Ilm* menegaskan pandangan Al-Ghazali bahwa akal (*'aql*) adalah anugerah ilahi yang harus digunakan untuk mencari kebenaran, tetapi harus diimbangi dengan wahyu (*naql*). Pendekatan ini menjadi ciri khas pemikirannya, yang berusaha mendamaikan rasionalisme dan spiritualitas.

Meskipun ditulis pada abad ke-11, *Mi'yar al-'Ilm* tetap relevan bagi studi logika, filsafat, dan metodologi ilmiah. Dalam dunia modern, di mana informasi sering kali bercampur dengan opini dan argumen yang lemah, prinsip-prinsip logika yang diuraikan Al-Ghazali dapat membantu individu mengevaluasi informasi secara kritis. Selain itu, pendekatan Al-Ghazali

yang mengintegrasikan rasionalitas dengan nilai-nilai agama menawarkan model bagi diskusi kontemporer tentang hubungan antara sains, filsafat, dan agama.

*Mi'yar al-'Ilm fi Fann al-Mantiq* adalah karya penting yang menunjukkan kejeniusan Al-Ghazali dalam memahami dan mengadaptasi logika Aristotelian untuk konteks Islam. Kitab ini tidak hanya memperkenalkan logika sebagai alat berpikir yang sah dalam tradisi Islam, tetapi juga menetapkan standar untuk penalaran yang sistematis dan kritis. Dengan gaya yang jelas dan struktur yang pedagogis, kitab ini tetap menjadi sumber berharga bagi pelajar logika, filsafat, dan studi Islam. Bagi pembaca modern, *Mi'yar al-'Ilm* mengingatkan kita akan pentingnya berpikir jernih dan kritis dalam mencari kebenaran, sembari menjaga keseimbangan antara akal dan iman.

Penerjemahan kitab ini dimulai dengan tekad untuk menghormati teks asli dalam bahasa Arab, yang kaya dengan nuansa linguistik, budaya, dan intelektual. Bahasa Arab abad ke-5 Hijriah, sebagaimana digunakan oleh Al-Ghazali, memiliki karakteristik yang berbeda dari bahasa Arab modern. Ia penuh dengan istilah teknis, metafora puitis, dan referensi kontekstual yang membutuhkan pemahaman mendalam tentang tradisi Islam klasik, filsafat, dan tasawuf.

Langkah pertama dalam proses ini adalah membaca teks secara menyeluruh untuk memahami struktur dan tujuannya. Teks yang diberikan terdiri dari dua bagian utama: narasi biografis dan daftar istilah-istilah. Bagian biografis ditulis dalam gaya naratif yang khas untuk karya-karya sejarah Islam, dengan bahasa yang kaya akan ekspresi emosional dan spiritual. Bagian istilah-istilah, sebaliknya, menggunakan bahasa yang lebih teknis dan sistematis, mencerminkan pengaruh logika Aristotelian dan terminologi teologi Islam.

Setelah memahami struktur teks, saya melanjutkan dengan analisis leksikal dan kontekstual. Setiap istilah, frasa, dan kalimat dievaluasi untuk memastikan bahwa makna aslinya dapat disampaikan dalam bahasa Indonesia. Untuk bagian biografis, tantangan utamanya adalah mempertahankan nada emosional dan spiritual yang terkandung dalam bahasa Arab. Misalnya, ungkapan Al-Ghazali, "Kami menuntut ilmu bukan karena Allah, tetapi ilmu menolak kecuali untuk Allah," memiliki kekuatan retoris yang harus dijaga dalam terjemahan. Untuk bagian istilah-istilah, tantangannya adalah menemukan padanan dalam bahasa Indonesia yang tidak hanya akurat, tetapi juga dapat dipahami oleh pembaca awam tanpa kehilangan ketepatan teknis.

Penerjemahan karya Al-Ghazali tidak pernah lepas dari tantangan, baik yang bersifat linguistik maupun konseptual. Berikut adalah beberapa tantangan utama yang saya hadapi selama proses ini:

**1. Kompleksitas Bahasa Arab Klasik**

Bahasa Arab yang digunakan dalam teks ini adalah bahasa ilmiah dan literatur abad pertengahan, yang kaya dengan istilah teknis, metafora, dan referensi budaya. Misalnya, istilah seperti *al-kulli* (universal) atau *al-mushakkak* (ambiguitas gradasi) memiliki makna spesifik dalam konteks filsafat dan logika Islam, yang tidak selalu memiliki padanan langsung dalam bahasa Indonesia. Untuk mengatasi ini, saya sering kali menggunakan catatan kaki atau penjelasan tambahan untuk memperjelas makna tanpa mengganggu alur teks.

**2. Nuansa Spiritual dan Emosional**

Bagian biografis teks ini penuh dengan ungkapan yang mencerminkan perjuangan spiritual Al-Ghazali, seperti krisis batinnya di Baghdad atau keputusannya untuk meninggalkan dunia akademik demi perjalanan spiritual. Menangkap nuansa ini dalam bahasa Indonesia membutuhkan kepekaan terhadap bahasa yang mampu menyampaikan emosi tanpa terkesan berlebihan. Misalnya, deskripsi Al-Ghazali tentang "keterkuncian lidah" dan "kesedihan di hati" diterjemahkan dengan hati-hati untuk mempertahankan dampak emosionalnya.

### 3. Istilah-Istilah Teknis

Bagian istilah-istilah dalam teks ini mencakup definisi-definisi logis dan filosofis yang sangat teknis, seperti *al-kamm* (kuantitas), *al-kayfiyyah* (kualitas), dan *al-mabda'* (prinsip). Banyak dari istilah ini tidak memiliki padanan langsung dalam bahasa Indonesia, sehingga saya harus memilih antara menciptakan istilah baru, menggunakan istilah yang sudah ada dengan penjelasan, atau mempertahankan istilah Arab dengan transliterasi. Saya memilih pendekatan kombinasi: istilah utama ditransliterasikan (misalnya, *al-kulli*), diikuti dengan terjemahan dalam bahasa Indonesia (misalnya, "universal") dan penjelasan singkat jika diperlukan.

### 4. Konteks Historis dan Budaya

Teks ini merujuk pada banyak tokoh, tempat, dan institusi yang spesifik untuk abad ke-5 Hijriah, seperti Madrasah Nizamiyyah, Imam Al-Haramain Al-Juwaini, dan Wazir Nizam Al-Mulk. Untuk pembaca modern yang mungkin tidak akrab dengan konteks ini, saya menambahkan catatan kaki dan penjelasan singkat dalam teks untuk memberikan latar belakang tanpa mengalihkan perhatian dari narasi utama.

### 5. Menjaga Netralitas dan Objektivitas

Al-Ghazali adalah figur yang dipuja dalam tradisi Islam, tetapi juga kontroversial di kalangan tertentu karena kritiknya terhadap filsafat. Sebagai penerjemah, saya berusaha menjaga netralitas, menyampaikan pandangan Al-Ghazali apa adanya tanpa menambahkan bias atau interpretasi pribadi. Ini terutama penting dalam menerjemahkan bagian-bagian yang berkaitan dengan kritiknya terhadap para filsuf atau refleksi spiritualnya.

Meskipun ditulis lebih dari sembilan abad yang lalu, pemikiran Al-Ghazali tetap relevan bagi pembaca modern, baik yang berlatar belakang akademik, spiritual, maupun umum. Kitab ini, dengan perpaduan biografi dan istilah-istilah intelektual, menawarkan beberapa pelajaran penting:

### 1. Perjuangan Melawan Keraguan

Al-Ghazali adalah contoh nyata seorang intelektual yang berani menghadapi keraguan. Dalam *Al-Munqidh min Al-Dhalal*, ia menggambarkan bagaimana ia mempertanyakan segala sesuatu, dari otoritas indera hingga prinsip-prinsip logika, sebelum menemukan kebenaran melalui kombinasi akal dan wahyu. Di era modern, di mana skeptisisme dan relativisme sering mendominasi diskursus, kisah Al-Ghazali menawarkan inspirasi bagi mereka yang mencari kepastian di tengah ketidakpastian.

### 2. Integrasi Akal dan Iman

Salah satu kontribusi terbesar Al-Ghazali adalah upayanya untuk mendamaikan akal dan iman. Ia menunjukkan bahwa logika dan rasionalitas dapat menjadi alat untuk memperkuat keyakinan agama, selama digunakan dalam batas-batas yang sesuai. Dalam dunia yang sering kali memisahkan sains dan agama, pendekatan Al-Ghazali menawarkan model harmoni yang relevan.

### 3. Krisis Eksistensial dan Transformasi Pribadi

Perjalanan spiritual Al-Ghazali, dari kesuksesan akademik di Baghdad hingga pengasingan diri di Syam, mencerminkan krisis eksistensial yang universal. Banyak orang modern menghadapi konflik serupa antara ambisi duniawi dan panggilan spiritual. Kisahnya mengajarkan bahwa transformasi pribadi sering kali membutuhkan keberanian untuk melepaskan kenyamanan dan menghadapi ketidakpastian.

**4. Relevansi Istilah-Istilah Filosofis**

Istilah-istilah seperti *al-kulli* (universal), *al-kamm* (kuantitas), dan *al-yaqin* (kepastian) yang tercantum dalam teks ini tetap relevan dalam diskusi filosofis dan ilmiah kontemporer. Mereka mencerminkan cara Al-Ghazali memahami dunia melalui kerangka logika dan metafisika, yang dapat memperkaya pemikiran modern tentang ontologi, epistemologi, dan etika.

**5. Warisan Intelektual Islam**

Kitab ini adalah pengingat akan kekayaan warisan intelektual Islam. Al-Ghazali adalah bagian dari tradisi yang menghasilkan pemikir-pemikir besar seperti Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd. Dengan membaca karyanya, pembaca modern dapat menghargai kontribusi peradaban Islam terhadap ilmu pengetahuan, filsafat, dan spiritualitas global.

Penerjemahan kitab ini adalah upaya untuk membawa suara Al-Ghazali kepada pembaca Indonesia, sebuah tugas yang penuh dengan tantangan tetapi juga kebahagiaan. Saya berharap terjemahan ini tidak hanya menyampaikan kata-kata Al-Ghazali, tetapi juga semangatnya—semangat seorang pencari kebenaran yang tidak pernah menyerah pada keraguan, yang menemukan keseimbangan antara akal dan hati, dan yang mengabdikan hidupnya untuk kebaikan umat manusia.

Saya mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah mendukung proses penerjemahan ini, termasuk para ahli yang memberikan masukan, penerbit yang memungkinkan karya ini sampai ke tangan pembaca, dan tentu saja, pembaca yang bersedia menyelami dunia Al-Ghazali. Semoga kitab ini menjadi sumber inspirasi, pencerahan, dan refleksi bagi kita semua.

Akhirnya, penyusun menyadari bahwa masih banyak kesalahan dan ketidakpasan dalam menggunakan kata-kata dalam terjemahan ini. Karenanya, kami memohon maaf. Dan dengannya, kritik dan saran untuk perbaikan selalu kami tunggu.

Sumedang, Mei 2025

Penerjemah

# BIOGRAFI IMAM AL-GHAZALI[1]

Imam Al-Ghazali adalah Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad Al-Thusi Abu Hamid Al-Ghazali[2], seorang ulama besar yang dijuluki Hujjatul Islam (Bukti Islam) dan Mahjatuddin (Jalan Agama), seorang filsuf, teolog, sufi, dan ahli fikih. Ia merupakan salah satu tokoh pemikir terbesar dalam sejarah Islam, dengan pengaruh yang sangat kuat hingga hari ini di bidang ilmu duniawi dan agama.

Ia lahir di Thus, salah satu kota di Khurasan, pada tahun 450 H (1059 M). Ayahnya adalah seorang yang miskin namun saleh, hidup dari memintal wol, dan sangat mencintai ilmu. Ia sering bergaul dengan para ahli fikih, penceramah, dan sufi, serta berdoa kepada Allah agar dikaruniai anak-anak seperti mereka. Ketika ayahnya sakit hingga meninggal, ia berwasiat agar Al-Ghazali dan saudaranya, Ahmad, diasuh oleh seorang teman sufi yang saleh. Ia berkata, "Aku sangat menyesal karena tidak mempelajari seni menulis, dan aku berharap kekurangan ini dapat ditebus melalui kedua anakku ini." Sufi tersebut menjalankan amanah persahabatan dengan ayah mereka,

---

1 Biografi Al-Ghazali dapat ditemukan dalam: *Ithaf As-Sadah Al-Muttaqin* karya Az-Zabidi, jilid 1, hal. 6–53, Dar Al-Fikr, Beirut; *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah Al-Kubra* karya As-Subki, jilid 4, hal. 101–182, cetakan Mesir 1324 H; *Tabyin Kadzib Al-Muftari* karya Ibnu 'Asakir, hal. 291–306, cetakan Damaskus 1347 H; *Al-Wafi bi Al-Wafiyat* karya As-Safadi, jilid 1, hal. 274, cetakan Istanbul 1931; *Syadzarat Adz-Dzahab* karya Al-Hanbali, jilid 4, hal. 10–13, Mesir 1948. Dalam buku *Al-Munqidh min Al-Dhalal*, terdapat pula sebagian biografinya.

2 Mengenai penulisan nama Al-Ghazali, *Ithaf As-Sadah Al-Muttaqin* (jilid 1, hal. 18) menyebutkan sebagai berikut: "Pemilik *Tuhfat Al-Irsyad*, mengutip Imam An-Nawawi dalam *Daqa'iq Ar-Rawdhah*, menyatakan bahwa penulisan 'Al-Ghazali' menggunakan tasydid (dengan huruf zay yang ditebalkan). Ini adalah penulisan yang dikenal, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Al-Athir. Kami mendengar bahwa ia berkata, 'Dinisbahkan kepada Ghazalah, dengan zay yang diringankan, sebuah desa di Thus.' Saya katakan, demikian pula yang disebutkan An-Nawawi dalam *At-Tabyin*. Adh-Dhahabi dalam *Al-'Ibar* dan Ibnu Khallikan dalam *At-Tarikh* menyatakan bahwa kebiasaan penduduk Khawarizm dan Jurjan adalah menyebut 'Al-Qassari' dan 'Al-Bari' dengan huruf ya, sehingga mereka menisbahkan kepada 'Al-Ghazl' dan menyebutnya 'Al-Ghazali', seperti halnya 'Asy-Syihami'. Ibnu As-Sam'ani juga menyinggung hal ini dan menolak penulisan dengan zay ringan, seraya berkata, 'Saya bertanya kepada penduduk Thus tentang desa ini, tetapi mereka tidak mengenalnya.' Penambahan huruf ya, menurut mereka, untuk penegasan. Beberapa guru kami menyebutkan bahwa ini untuk membedakan antara yang dinisbahkan langsung ke profesi dan yang dinisbahkan karena profesi ayah atau kakeknya. Ini jelas dalam kasus Al-Ghazali, karena ia tidak memintal atau menjual wol; itu adalah profesi ayah dan kakeknya. Namun, dalam *Al-Misbah* karya Al-Fayyumi, ada dukungan untuk penulisan zay ringan, bahwa Ghazalah adalah desa di Thus, dan Imam Abu Hamid dinisbahkan kepadanya. Ia berkata, 'Saya diberitahu oleh Syaikh Majduddin bin Muhammad bin Abi Ath-Thahir Syirwan Syah bin Abi Al-Fadha'il Fakhrur bin 'Ubaid Syah bin Sitt Al-Muna binti Abu Hamid Al-Ghazali, di Baghdad pada tahun 710 H, bahwa orang-orang keliru dalam menulisi nama kakek kami dengan tasydid, padahal seharusnya ringan.' Asy-Syihab Al-Khafaji dalam penutup *Syarh Asy-Syifa* menyatakan, 'Dikatakan bahwa ia dinisbahkan kepada Ghazalah, putri Ka'b Al-Ahbar, dan jika ini benar, maka tidak ada pilihan lain.' Pendapat yang diterima saat ini di kalangan sejarawan dan ahli genealogi adalah pendapat Ibnu Al-Athir, yaitu dengan tasydid. Saya mendengar guru kami, Al-Quthb As-Sayyid Al-'Aydarus, mengatakan bahwa ia mendengar penulisan ini dari lisan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dalam mimpi."

Dalam *Al-Wafi bi Al-Wafiyat* disebutkan, "Dikatakan bahwa ia berkata dalam salah satu karyanya, 'Sebagian orang menisbahkan saya kepada 'Al-Ghazl', padahal saya adalah Al-Ghazali, dinisbahkan kepada desa bernama Ghazalah dengan zay ringan.'"

mengasuh kedua anak tersebut, mendidik, dan mengajari mereka hingga harta warisan kecil dari ayah mereka habis. Karena sufi tersebut miskin dan tidak mampu menanggung kebutuhan mereka, ia berkata kepada keduanya, "Ketahuilah, aku telah menghabiskan apa yang kalian miliki. Aku adalah seorang yang hidup dalam kesederhanaan, tanpa harta untuk membantu kalian. Saran terbaikku adalah kalian masuk ke madrasah, karena kalian adalah penuntut ilmu, sehingga kalian akan mendapatkan bekal yang membantu kalian di masa ini." Mereka pun melakukannya, dan ini menjadi sebab kebahagiaan serta ketinggian derajat mereka. Al-Ghazali pernah menceritakan hal ini dan berkata, "Kami menuntut ilmu bukan karena Allah, tetapi ilmu menolak kecuali untuk Allah."

Kami tidak mengetahui pada usia berapa Al-Ghazali dan saudaranya meninggalkan wali sufi mereka, atau berapa lama mereka tinggal di madrasah tersebut. Namun, diketahui bahwa di masa kecilnya, Al-Ghazali mempelajari sebagian ilmu fikih di kampung halamannya di bawah bimbingan Imam Ahmad bin Muhammad Al-Radhkani. Kemudian, sebelum usia 20 tahun, ia pergi ke Jurjan dan belajar dari Imam Abu Nasr Al-Isma'ili, lalu kembali ke Thus. Sejak kecil, Al-Ghazali memiliki rasa ingin tahu ilmiah yang kuat dan imajinasi luas, yang mendorongnya melampaui batas-batas sempit fikih menuju ranah intelektual yang lebih luas. Hal ini membawanya ke Nishapur untuk berguru kepada Imam Al-Haramain Al-Juwaini. Setelah tinggal di Thus selama tiga tahun, di mana ia menghafal semua yang dicatatnya dari Imam Abu Nasr Al-Isma'ili di Jurjan—sehingga, seperti katanya, "jika aku tersesat di jalan, ilmu itu tidak akan hilang dariku"—ia tiba di Nishapur pada tahun 473 H. Ia belajar di bawah Imam Al-Haramain Dhiya'uddin Al-Juwaini, hingga menguasai mazhab, perbandingan mazhab, dialektika, ushul fikih, logika, filsafat, dan ilmu kalam. Ia memahami perkataan para ahli ilmu ini dan "menentang para pembatal mereka serta membuktikan kekeliruan klaim mereka"[3]. Ia menulis buku-buku di setiap bidang ilmu tersebut dengan penyusunan yang sangat baik dan rapi. Al-Ghazali unggul dalam semua ilmu ini hingga ia menjadi sombong, yang membuat Imam Al-Haramain kesal. Namun, sang guru tidak mengabaikan kecerdasan muridnya atau menunjukkan kecemburuan, bahkan memuji murid-muridnya dengan berkata, "Al-Ghazali adalah lautan yang menenggelamkan, Al-Kiya adalah singa yang menerkam, dan Al-Khawafi adalah api yang membakar"[4].

Kemungkinan benih keraguan Al-Ghazali terhadap ilmu bermula di bawah bimbingan Imam Al-Haramain. Masa belajar dengan Al-Juwaini adalah periode paling produktif dalam hidupnya. Tidak diragukan bahwa pengaruh guru ini terhadap perkembangan intelektual dan spiritual muridnya sangat besar. Dhiya'uddin Abu Al-Ma'ali Abdul Malik Al-Juwaini, yang dikenal sebagai Imam Al-Haramain, adalah "imam para imam di zamannya dan keajaiban masanya"[5]. Ia seorang ahli ushul yang berpikiran terbuka dan kritis, "menempuh jalan penelitian, analisis, dan verifikasi, hingga melampaui banyak pendahulunya dan membuat karya-karya terdahulu terlupakan"[6]. "Barang siapa membandingkan metode Al-Juwaini dengan metode para pendahulu dalam cabang-cabang ilmu dengan adil, ia akan mengakui keunggulan kedudukannya serta usaha dan dedikasinya yang luar biasa dalam agama"[7].

Ketika Imam Al-Haramain wafat pada tahun 478 H (1085 M), Al-Ghazali pergi ke Mu'askar untuk menemui Wazir Nizam Al-Mulk, menteri Sultan Malikshah dari Dinasti Seljuk. Nizam Al-Mulk adalah seorang yang peduli pada ilmu dan para ulama, serta telah mendirikan Madrasah Nizamiyyah di Baghdad, yang dianggap sebagai universitas ilmu pertama dalam pengertian modern. Al-Ghazali diangkat sebagai pengajar di madrasah ini pada tahun 484 H (1091 M) saat usianya 34 tahun. Ia memperoleh ketenaran besar, diterima dan dihormati masyarakat,

---

3 *Ithaf As-Sadah Al-Muttaqin*, jilid 1, hal. 7.

4 *Ibid.*

5 *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya Hidayatullah Al-Husaini, hal. 175, Dar Al-Afaq Al-Jadidah, Beirut, 1982.

6 *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* karya As-Subki, jilid 5, hal. 169, Mesir, 1324 H.

7 *Ibid.*, jilid 5, hal. 178.

"perkataannya berpengaruh hingga kewibawaannya melampaui para amir, raja, dan menteri. Ia terus mengajar, menjelaskan ilmu, memberikan fatwa, dan menulis, hingga namanya menjadi peribahasa dan orang-orang berbondong-bondong mendatanginya"[8].

Selama periode ini di Madrasah Nizamiyyah Baghdad, Al-Ghazali mendalami filsafat secara intensif. Ia meneliti dan mempelajari karya-karya filsuf terdahulu seperti Al-Farabi dan Ibnu Sina, mencerna dan menguasai karya-karya tersebut. Ia kemudian menulis buku *Maqasid Al-Falasifah* (Tujuan Para Filsuf), yang menunjukkan luasnya wawasan dan pemahamannya yang mendalam tentang filsafat. Buku ini ditandai dengan pendekatan ilmiah yang serius dan netralitas penuh terhadap filsafat dan para filsuf. Namun, netralitas ini tidak berlangsung lama, karena ia segera menulis *Tahafut Al-Falasifah* (Kerancuan Para Filsuf), di mana ia mengungkap kekeliruan para filsuf dan menyatakan keraguannya terhadap nilai filsafat dan bukti-bukti logisnya.

Al-Ghazali mengajar di Nizamiyyah Baghdad selama empat tahun (484–488 H), melewati krisis psikologis yang hebat, yang ia gambarkan dalam *Al-Munqidh min Al-Dhalal* (Pembebas dari Kesesatan). Keraguan yang menyerang keyakinan sebelumnya dan konflik batin antara "godaan dunia" dan "panggilan akhirat" menyebabkan ia akhirnya berhenti mengajar dan meninggalkan Baghdad pada tahun 488 H (1095 M). Ia menggambarkan kondisinya, "Aku memperhatikan keadaanku, ternyata aku tenggelam dalam berbagai keterikatan yang mengelilingiku dari segala sisi. Aku melihat perbuatanku, yang terbaik adalah mengajar dan mendidik, tetapi ternyata aku terfokus pada ilmu-ilmu yang tidak penting dan tidak bermanfaat untuk jalan akhirat"[9]. "Aku terus bimbang antara tarikan godaan dunia dan panggilan akhirat selama hampir enam bulan, dimulai dari Rajab 488 H. Pada bulan ini, keadaanku melampaui batas pilihan menjadi keharusan, karena Allah mengunci lidahku hingga aku tidak bisa mengajar. Aku berusaha memaksa diri mengajar sehari untuk menyenangkan hati para murid, tetapi lidahku tidak bisa mengucapkan satu kata pun. Keterkuncian lidah ini menyebabkan kesedihan di hatiku, yang melemahkan daya cerna dan selera makan serta minum. Aku tidak bisa menelan bubur, dan tidak ada makanan yang bisa kucerna. Kelemahan ini menjalar hingga dokter kehilangan harapan untuk mengobatiku dan berkata, 'Ini adalah penyakit yang menyerang hati dan menyebar ke temperamen, tidak ada obat kecuali dengan menghilangkan beban batin yang menyiksanya.' Ketika aku merasa tidak berdaya dan kehilangan kendali sepenuhnya, aku berlindung kepada Allah seperti orang yang terdesak tanpa daya. Allah, yang menjawab doa orang terdesak, menjawabku dan memudahkan hatiku untuk meninggalkan jabatan, harta, anak-anak, dan teman-teman. Aku mengumumkan niatku pergi ke Mekah, tetapi di dalam hati aku merencanakan perjalanan ke Syam, khawatir khalifah dan para sahabat mengetahui rencanaku tinggal di Syam"[10].

Al-Ghazali meninggalkan Baghdad pada bulan Dzulqa'dah 488 H, berniat menunaikan haji ke Baitullah. Ia menunjuk saudaranya menggantikan tugas mengajarnya. Ia tiba di Damaskus pada awal 489 H, tetapi hanya tinggal beberapa hari karena kekurangan dana. Kemudian, ia pergi ke Baitul Maqdis dan tinggal di sana untuk waktu tertentu, lalu kembali ke Damaskus dan mengasingkan diri di menara barat Masjid Jami' di sana. Menurut Hafizh Ibnu 'Asakir, Al-Ghazali tinggal di Syam sekitar sepuluh tahun[11]. Adh-Dhahabi menyebutkan bahwa suatu hari Al-Ghazali masuk ke Madrasah Al-Aminiyyah dan mendengar pengajar mengatakan, "Al-Ghazali berkata." Ia khawatir akan kesombongan, sehingga meninggalkan Damaskus dan berkelana. Ia mengunjungi Mesir, lalu pergi ke Iskandariyah dan tinggal di sana untuk beberapa waktu[12]. Dikatakan bahwa Al-Ghazali berniat menemui Sultan Maroko, Yusuf bin Tashfin, karena mendengar tentang keadilan

8 *Ithaf As-Sadah Al-Muttaqin*, jilid 1, hal. 7.

9 Al-Ghazali, *Al-Munqidh min Al-Dhalal*, hal. 59, dalam *Rasa'il Al-Imam Al-Ghazali* (7), Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Beirut, 1988.

10 Sumber yang sama, hal. 60–61.

11 Az-Zabidi, *Ithaf As-Sadah Al-Muttaqin*, jilid 1, hal. 8.

12 *Ibid.*

dan integritasnya, tetapi mendengar kabar kematian sang sultan, sehingga ia terus berkelana, mengunjungi tempat-tempat suci, masjid, dan makam, mengasingkan diri di padang pasir, melatih jiwa, menjalani perjuangan spiritual seperti para wali, menjalankan ibadah berat, dan menguji diri dengan berbagai bentuk ketaatan, "hingga ia menjadi poros keberadaan dan berkah umum bagi segala yang ada, jalan menuju keridhaan Allah, dan petunjuk menuju pusat keimanan"[13]. Kemudian, ia pergi ke Hijaz untuk menunaikan haji dan mengunjungi makam Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam.

Al-Ghazali kembali ke Baghdad, tetapi tetap menolak mengajar hingga dipanggil oleh Wazir Fakhr Al-Mulk pada tahun 499 H untuk mengajar di Nizamiyyah Nishapur. Namun, ia tidak tinggal lama di sana. Setelah sekitar satu tahun, Fakhr Al-Mulk dibunuh, dan Al-Ghazali meninggalkan Nishapur menuju Thus. Di sana, ia menetap di rumahnya, fokus pada khotbah, ibadah, dan pengajaran, hingga wafat pada bulan Jumadil Akhir 505 H (1111 M) di usia 55 tahun. Saudaranya, Ahmad, berkata, "Pada hari Senin pagi, kakakku berwudu, shalat, dan berkata, 'Bawakan kain kafan!' Ia mengambilnya, menciumnya, meletakkannya di matanya, dan berkata, 'Dengan senang hati dan taat, aku masuk menghadap Sang Raja.' Kemudian, ia merebahkan kakinya, menghadap kiblat, dan berpindah ke rahmat Allah sebelum fajar, dengan pujian yang harum, kedudukan lebih tinggi dari bintang di langit. Tidak ada yang membencinya kecuali orang yang iri atau zindiq, dan tidak ada yang mencelanya kecuali orang yang hatinya penuh keraguan atau menyimpang dari jalan yang lurus." Fakhruddin Ibnu 'Asakir berkata, "Ia wafat menuju rahmat Allah pada hari Senin, 14 Jumadil Akhir, dan dimakamkan di luar benteng Thabaran. Semoga Allah menganugerahinya kemuliaan di akhirat sebagaimana Ia menganugerahinya berbagai ilmu di dunia. Ia hanya meninggalkan anak-anak perempuan. Ia memiliki harta warisan dan usaha yang cukup untuk kebutuhan keluarganya, sehingga ia tidak pernah meminta bantuan dalam urusan duniawi. Ia menolak tawaran harta dan hidup sederhana untuk menjaga agamanya, tanpa perlu meminta atau mengambil dari orang lain"[14].

---

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*, jilid 1, hal. 11.

# DAFTAR ISI

بسم الله الرحمن الرحيم

*Dengan Nama Allah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang*

# MUKADIMAH KITAB

Semoga shalawat dan salam Allah tercurah kepada junjungan kita Nabi Muhammad, keluarga, dan para sahabatnya dengan salam yang sempurna. Wahai Tuhan, mudahkanlah dan jangan persulit, serta sempurnakanlah. Ya Allah, tunjukkanlah kepada kami kebenaran sebagai kebenaran dan karuniakanlah kami kemampuan untuk mengikutinya, serta tunjukkanlah kepada kami kebatilan sebagai kebatilan dan bantulah kami untuk menjauhinya.

[1] Ketahuilah dan yakinlah, wahai orang yang sepenuhnya bercita-cita untuk memahami ilmu-ilmu pengetahuan, yang hasratnya terpaut pada rahasia-rahasia hakikat akliah, yang usaha dan jerih payahnya terfokus untuk mengabaikan gemerlap duniawi dan kenikmatan yang fana, serta yang seluruh kesungguhan dan upayanya ditujukan untuk mencapai kebahagiaan melalui ilmu dan ibadah; setelah memuji Allah Ta'ala yang keagungan puji-Nya mendahului segala urusan yang penting, serta shalawat kepada Nabi Muhammad, utusan dan hamba-Nya:

[2] Sesungguhnya, dorongan untuk menyusun buku ini yang diberi nama *"Mizan al-'Ilm"* (Timbangan Ilmu) didasarkan pada dua tujuan utama. Pertama, untuk menjelaskan metode-metode berpikir dan analisis, serta mempermudah jalur-jalur penalaran dan pengambilan pelajaran. Sebab, ilmu-ilmu teoretis tidaklah diberikan secara bawaan atau naluriah, melainkan harus dicari dan diperoleh. Tidak setiap pencari ilmu mampu mencari dengan baik dan menemukan jalan menuju tujuannya, tidak setiap penempuh jalan mencapai kesempurnaan atau terhindar dari penyesatan akibat berhenti sebelum mencapai puncak kesempurnaan, dan tidak setiap orang yang mengira telah sampai pada kebenaran terjamin dari penipuan fatamorgana.

[3] Karena banyaknya jebakan dalam hal-hal yang bersifat akliah yang menyebabkan langkah tersesat, serta adanya gangguan-gangguan dari kekeliruan imajinasi dan penyesatan khayalan yang mengaburkan kejernihan akal, kami menyusun buku ini sebagai tolok ukur untuk analisis dan pertimbangan, sebagai timbangan untuk penelitian dan pemikiran, sebagai pengasah bagi pikiran, dan sebagai penajam bagi daya berpikir akal. Buku ini diibaratkan seperti ilmu 'arudh dalam kaitannya dengan puisi, atau tata bahasa dalam kaitannya dengan ilmu penafsiran kalimat. Sebagaimana puisi yang menyimpang dari irama tidak dapat diketahui kecuali melalui timbangan 'arudh, dan kebenaran penafsiran kalimat tidak dapat dibedakan dari kesalahannya kecuali melalui tolok ukur tata bahasa, demikian pula perbedaan antara bukti yang keliru dan yang lurus, yang sahih dan yang lemah, hanya dapat dipisahkan melalui buku ini. Maka, setiap analisis yang tidak diukur dengan timbangan ini dan tidak dinilai dengan tolok ukur ini, ketahuilah bahwa ia cacat dalam pengukurannya dan tidak terjamin dari bahaya serta jebakan.

[4] Dorongan kedua adalah untuk mendukung apa yang telah kami tuangkan dalam buku *Tahafut al-Falasifah*. Kami telah berdialog dengan para filsuf menggunakan bahasa mereka dan berbicara sesuai dengan konvensi-konvensi yang mereka sepakati dalam logika. Dalam buku ini, makna konvensi-konvensi tersebut akan terungkap. Dorongan kedua ini adalah yang lebih khusus, sementara dorongan pertama lebih umum dan lebih penting. Keutamaan dorongan pertama tidaklah tersembunyi bagimu, dan sifatnya yang lebih umum terlihat dari manfaatnya yang mencakup seluruh ilmu-ilmu teoretis, baik yang bersifat akliah maupun fiqih. Kami akan menjelaskan bahwa analisis dalam masalah-masalah fiqih tidak berbeda dengan analisis dalam masalah-masalah akliah dalam hal susunan, syarat-syarat, dan tolok ukurnya, melainkan hanya pada sumber premis-premisnya.

[5] Karena pada zaman ini kecenderungan manusia lebih condong kepada ilmu fiqih, bahkan terbatas padanya, hingga mendorong kami untuk menyusun karya-karya tentang metode diskusi dalam fiqih, yaitu *Makhad al-Khaf* sebagai yang pertama, *Lubab an-Nazar* sebagai yang kedua, *Tahsin al-Makhadh* sebagai yang ketiga, dan *Kitab al-Mabadi' wa al-Ghayat* sebagai yang keempat, yang merupakan puncak tertinggi dalam penelitian yang mengikuti metode analisis akliah dalam susunan dan syarat-syaratnya, meskipun berbeda dalam premis-premisnya. Hal ini juga mendorong kami untuk memasukkan contoh-contoh fiqih dalam metode sempurna yang diuraikan dalam buku ini, sehingga manfaatnya mencakup dan kebaikannya meliputi berbagai jenis ilmu.

[6] Para pengkritik yang memandang kami dengan pandangan menyimpang dan selalu mencari-cari kesalahan mungkin akan menganggap aneh metode kami dalam menjelaskan persoalan-persoalan rasional yang bersifat pasti (*yaqīniyyāt*) dengan menggunakan contoh-contoh fikih yang bersifat dugaan (*zhanniyyah*), yang menyimpang dari metode konvensional.

Maka hendaknya orang seperti ini menghentikan sikap berlebihan dalam mengkritik dan mencela. Hendaknya ia menyadari bahwa dirinya tidak memahami seni dan manfaat penggunaan perumpamaan. Sesungguhnya seni memberikan perumpamaan ini disyariatkan untuk menjelaskan sesuatu yang tidak diketahui oleh pendengar dengan membandingkannya kepada sesuatu yang telah ia ketahui, sehingga hal yang tidak diketahui tersebut dapat dipahami dengan baik dalam benaknya.

Sebagai contoh, jika kita berbicara dengan seseorang yang hanya menguasai bidang pertukangan kayu dan peralatannya, maka seorang pengajar harus memberikan ilustrasi yang diambil dari dunia pertukangan kayu agar murid dapat lebih cepat memahami dan lebih mudah membuat asosiasi dalam pikirannya.

Proses pendidikan dan pengajaran hanya akan efektif jika disampaikan dalam bahasa yang dipahami murid. Demikian pula, penjelasan tentang persoalan rasional hanya akan efektif jika disampaikan melalui perumpamaan-perumpamaan yang telah ia pahami dengan baik. Dengan demikian, kami telah menyampaikan tujuan dan maksud kitab ini secara ringkas namun komprehensif.

### Penjelasan Tambahan tentang Besarnya Kebutuhan Para Pengkaji Ilmu Rasional Terhadap Kitab Ini

[7] Barangkali engkau berkata: "Wahai orang yang tertipu oleh ilmu-ilmu rasional yang dikuasainya dan terpesona oleh argumen-argumen logis yang disodorkan kepadanya! Apa maksud pengagungan dan pembesaran ini? Orang berakal apa lagi memerlukan timbangan dan ukuran selain akal itu sendiri? Bukankah akal adalah kriteria yang tak pernah keliru dan standar terkuat? Maka ketika akal telah matang dan sempurna, orang berakal tidak lagi memerlukan koreksi dan penyempurnaan tambahan."

Dalam hal ini, hendaknya engkau bersabar dan tidak terburu-buru meremehkan bahaya dan musibah yang mungkin timbul dari jalan-jalan rasional. Pertama-tama, pahamilah dengan baik bahwa dalam dirimu terdapat tiga daya yang memberikan keputusan: (1) daya inderawi, (2) daya khayal (*wahm*), dan (3) daya rasional. Hanya daya rasionallah yang mampu menemukan kebenaran.

Ketahuilah pula bahwa ketika pertama kali lahir ke dunia, jiwa manusia lebih cenderung dan mudah menerima keputusan dari daya inderawi dan khayal. Sebab kedua daya ini lebih dahulu terbentuk dalam pikiran dan jiwa manusia dibanding daya rasional, sehingga merekalah yang pertama kali berkuasa atas jiwa. Sebelum daya rasional matang dan disadari, jiwa telah terbiasa dengan keputusan kedua daya tersebut dan menjadikannya sebagai pegangan.

Karena itu, sangat sulit bagi jiwa untuk melepaskan kebiasaan ini dan tunduk pada sesuatu (*akal*) yang asing bagi watak dasarnya. Jiwa akan terus menentang dan menyangkal daya rasional, sementara tetap mengikuti dan membenarkan daya inderawi dan khayal, sampai ia dikendalikan melalui metode yang akan kami jelaskan dalam kitab ini.

[8] Jika engkau ingin bukti tentang bagaimana kedua daya ini dapat menyesatkan dan menyelewengkan, perhatikanlah daya inderawi! Lihatlah bagaimana ia memutuskan bahwa matahari terlihat sebesar perisai, bintang-bintang bagaikan koin emas yang tersebar di permadani biru, bayangan orang yang berdiri tampak diam tidak bergerak, bahkan bayi dalam perkembangannya seolah tidak berubah dan tetap sama.

Sementara akal, melalui argumen-argumen yang tak dapat dibantah oleh indera, mengetahui bahwa matahari dan bintang-bintang besarnya berlipat-lipat kali lebih besar dari bumi. Akal menunjukkan kepada kita bahwa bayangan yang tampak diam sebenarnya terus bergerak tanpa henti, bahwa tubuh bayi terus tumbuh dan berkembang secara bertahap meski tidak terasa oleh indera. Ketika indera lelah mengamati pertumbuhan ini, akal lah yang memberitahu kita.

Banyak sekali kesalahan dan penyimpangan semacam ini dari indera. Karena itu, janganlah engkau berhasrat mendalami kesalahan-kesalahan ini; cukuplah dengan penjelasan singkat yang telah kami sampaikan tentang penyimpangan indera.

[9] Janganlah engkau lalai memperhatikan bagaimana daya khayal (*wahm*) menolak keberadaan sesuatu yang tidak dapat ditunjuk, tidak menerima sesuatu yang tidak menyerupai penyatuan dan pemisahan benda-benda di alam, dan tidak dapat disifati sebagai berada di dalam atau di luar alam.

Seandainya akal tidak cukup untuk melawan keburukan khayalan ini, niscaya kepercayaan sesat yang berakar di hati orang awam dan kolot tentang Pencipta langit dan bumi akan tumbuh pula di jiwa para ulama. Kami tidak perlu jauh-jauh memberikan contoh tentang penyimpangan dan penyesatannya. Sebab khayal juga memberikan informasi yang salah tentang hal-hal yang lebih dekat dengan indera daripada yang telah kami sebutkan.

Jika engkau menyajikan kepada daya khayal suatu benda yang mengandung bau, warna, rasa, dan gerakan dalam satu kesatuan, dan memintanya menerima bahwa semua sifat ini berada pada satu tempat, niscaya ia akan menolak. Khayal akan membayangkan sifat-sifat ini saling menempel dan bersambung, seperti lapisan-lapisan tipis yang saling menutupi. Sebab secara alami, khayal hanya dapat memahami kemajemukan indera dengan membayangkan banyak tempat.

Dengan demikian, khayal hanya mengambil data dari indera, sedangkan indera hanya dapat memahami kemajemukan dan perbedaan berdasarkan perbedaan tempat atau waktu. Ketika waktu dan tempat dihilangkan, sangat sulit bagi khayal untuk menerima bahwa hal-hal yang berbeda secara hakiki dan sifat dapat berada dalam satu tempat.

Kesalahan-kesalahan khayal seperti ini tak terhitung banyaknya. Segala puji bagi Allah Yang Maha Tinggi yang memberikan akal sebagai petunjuk dari kesesatan, penyelamat dari kegelapan kebodohan, dan pembebas dari kegelapan bisikan setan dengan cahaya argumen.

[10] Jika engkau memerlukan penjelasan lebih lanjut untuk memahami ketidakandalan kedua daya ini (indera dan *khayal*), renungkanlah bagaimana dalam agama, penyimpangan mereka dikaitkan dengan setan yang disebut sebagai "pembisik" (*al-waswās*) dan dimintai pertanggungjawaban atas bisikan ini.

Di sisi lain, cahaya akal disebut sebagai petunjuk dan nur, sebagaimana dalam firman Allah: "*Allah adalah cahaya langit dan bumi*" (QS. An-Nur: 35), di mana nur dikaitkan dengan Allah dan malaikat. Karena otak diduga sebagai tempat khayal dan imajinasi - dua sumber bisikan - maka Abu Bakar r.a. berkata kepada orang yang menjatuhkan hukuman had: "Pukullah kepalanya! Karena setan ada di kepala."

Bisikan yang berasal dari khayal dan imajinasi telah begitu menyatu dengan daya berpikir (mufakkirah), sehingga sangat sulit melepaskan diri dari pengaruhnya. Keadaan ini ibarat darah yang bercampur dengan daging dan organ-organ kita. Nabi SAW bersabda: "*Sesungguhnya setan berjalan dalam tubuh manusia seperti aliran darah.*" (HR. Bukhari dan Muslim)

[11] Ketika engkau mencermati rahasia-rahasia ini dengan mata akal secara saksama, engkau akan benar-benar memahami betapa besar kebutuhanmu akan suatu metode pemecahan untuk terbebas dari distorsi kedua daya penilai ini. Jika engkau bertanya: "Ketika hubungan antara para penyesat ini dengan kita begitu kuat seperti yang engkau gambarkan, lalu apa solusi untuk mengatasinya?"

Renungkanlah metode pemecahan yang ditawarkan akal sebagai suatu anugerah. Sebab akal telah berhasil meyakinkan indera dan khayal untuk membantunya dalam memahami hal-hal yang sesuai dengan yang dipikirkan dan dikhayalkan, melalui berbagai observasi. Dari observasi-observasi ini, dengan bantuan khayal, akal memperoleh sejumlah premis dan menyusunnya sedemikian rupa sehingga tidak terbuka untuk diperdebatkan. Kemudian dari premis-premis ini, akal menyimpulkan suatu kesimpulan yang tak mungkin disangkal oleh khayal.

[12] Premis-premis ini berasal dari data yang tidak diperselisihkan antara khayal dan akal dalam mengatakan "ini demikian". Ini termasuk pengetahuan dharuriyyat (yang pasti) dan hissiyyat (inderawi) yang tidak diperselisihkan manusia. Akal mengambil alih pengetahuan ini dari indera dan khayal, lalu menguasainya. Indera dan khayal pun mengakui kesimpulan yang harus diambil dari premis-premis ini.

Kemudian akal menerapkan premis-premis ini secara langsung, dengan susunan dan sistem yang sama, pada persoalan yang diperselisihkan dengan khayal, dan menarik sejumlah kesimpulan darinya. Jika khayal menolak dan enggan mengakui kebenaran kesimpulan-kesimpulan ini, itu bukan masalah besar bagi akal. Sebab sejak awal khayal telah menerima premis-premis yang disusun akal untuk menarik kesimpulan, dan juga telah mengakui kesimpulan yang harus diambil dari premis-premis tersebut.

Dalam hal ini, peneliti yang menggunakan metode rasional akan memahami dengan jelas: penolakan daya khayal terhadap kesimpulan setelah sebelumnya menerima premis dan susunannya yang benar, berasal dari kekurangan dalam fitrah dan penciptaan khayal untuk memahami kesimpulan ini, bukan karena kesalahan kesimpulan tersebut. Sebab susunan premis ini dibentuk dengan bantuan khayal untuk suatu persoalan lain, lalu dipindahkan dan diterapkan pada persoalan ini.

[13] Mungkin kini engkau berkata: "Jika apa yang engkau jelaskan sudah diketahui oleh para pengkaji ilmu-ilmu teoritis, mengapa mereka masih berbeda pendapat dalam masalah rasional? Bukankah seharusnya mereka sepakat dalam masalah rasional sebagaimana mereka sepakat dalam masalah teoritis geometri dan aritmatika dimana khayal membantu akal?"

Ada dua jawaban untukmu:

*Pertama*, apa yang kami jelaskan hanyalah salah satu sebab kesalahan dan kekeliruan. Selain itu, dalam penelitian masalah rasional terdapat hambatan dan kesulitan yang sulit diatasi, dan hanya sedikit orang berakal yang mampu melewatinya tanpa tersandung. Ketika engkau memahami semua syarat burhan yang menghasilkan keyakinan, engkau tidak akan heran lagi bahwa kebanyakan manusia tidak memiliki kemampuan untuk memahami hakikat hal-hal rasional.

*Kedua*, karena proposisi khayali terbagi menjadi benar dan salah - dan yang salah sangat mirip dengan yang benar - maka jiwa/pikiran hampir mustahil membedakan yang benar dari yang salah. Hanya mereka yang diberi taufik dan petunjuk oleh Allah yang mampu membedakannya.

[14] Dengan demikian, masalah rasional terbagi dua:

a. Yang mudah dipahami kebanyakan orang
b. Yang sulit dipahami akal kebanyakan orang, kecuali para kekasih Allah yang langka yang diteguhkan dengan cahaya kebenaran-Nya.

Namun sepanjang zaman, tidak hanya jumlah kelompok istimewa ini yang sedikit, bahkan keberadaan beberapa saja darinya pun sangat jarang.

[15] Mungkin kini engkau menganggap dirimu sebagai orang biasa di tengah kerumunan manusia. Lalu engkau membaca surah pesimisme terhadap dirimu sendiri dan berkata dalam hati: "Kapankah aku akan menjadi orang terpilih zaman ini, yang diteguhkan dengan cahaya kebenaran, terbebas dari penyesatan setan, dan mampu memenuhi syarat-syarat burhan yang engkau jelaskan? Maka lebih aman bagiku untuk menerima keadaan ini dan puas dengan keyakinan warisan nenek moyangku, daripada mencoba hal berbahaya yang belum tentu berhasil."

Jika ini yang terlintas dalam pikiranmu, maka inilah yang patut dikatakan padamu: Engkau seperti seseorang yang melihat kedudukan penguasa zaman dengan segala kekuasaan, kekuatan, peralatan, kekayaan, pengikut dan pendukungnya, menyaksikan perintahnya segera dilaksanakan dan diikuti, namun menganggap mustahil untuk mencapai kedudukan penguasa atau mendekatinya. Padahal engkau sebenarnya mampu mencapai kedudukan perdana menteri atau jabatan lain yang lebih rendah, tapi malah berkata pada dirimu: "Jika aku tidak mampu mencapai tujuan tertinggi yaitu kedudukan penguasa dunia, maka yang paling benar bagiku adalah puas dengan profesi nenek moyangku sebagai pemulung."

Padahal seorang pemulung tidaklah gagal memperoleh sepotong roti untuk dimakan atau sehelai pakaian untuk dikenakan. Sebagaimana dikatakan penyair:

*"Tinggalkanlah hal-hal yang tinggi, jangan bersusah payah mencapainya!*
*Duduklah di tempatmu, roti dan jubah pun tersedia!"*

[16] Sebab, jika seseorang yang lemah akalnya diberi anugerah kemampuan berpikir jernih dan ia merenung serta menggunakan akalnya, ia akan memahami bahwa antara derajat seorang penyapu jalan dan seorang penguasa terdapat banyak tingkatan lainnya. Oleh karena itu, tidak setiap orang yang tidak mampu mencapai tingkatan yang lebih tinggi harus puas

dengan tingkatan yang lebih rendah. Ketika seseorang naik dari kedudukan yang rendah ke posisi yang lebih tinggi, maka dari sudut pandang kedudukan sebelumnya, posisi baru yang diraihnya dapat dianggap sebagai suatu bentuk kepemimpinan. Engkau harus mempercayai bahwa tingkat kebahagiaan di antara para *ulama* juga demikian. Dengan demikian, setiap kita memiliki tingkatan tertentu yang belum kita lampaui dan batas tertentu yang belum kita lewati. Namun, setiap kita wajib berupaya mencapai tingkatan tertinggi dan mengaktualisasikan segala potensi yang dimilikinya dari kemungkinan menjadi kenyataan.

[17] Jika engkau berkata, "Sekarang aku memahami kebutuhan mendesak akan buku ini melalui penjelasan dan alasan yang telah engkau uraikan, hasrat dan semangatku semakin bertambah karena dorongan dan motivasi yang engkau sampaikan, dan aku telah memahami tujuan serta manfaat buku ini. Maka, jelaskanlah isi buku ini kepadaku!" Ketahuilah bahwa isi buku ini adalah mengajarkan bagaimana berpindah dari gambaran dan konsep *tasawwur* (konsep) yang sudah ada di pikiranmu menuju hal-hal yang belum ada di pikiranmu. Sesungguhnya, perpindahan ini memiliki struktur dan susunan tertentu. Jika engkau mematuhinya, engkau akan mencapai pengetahuan *talib* (tuntutan) yang engkau cari; namun, jika engkau mengabaikannya, engkau akan gagal mencapai tujuanmu. Struktur dan susunan perpindahan ini memiliki bentuk yang benar dan yang salah, yang sangat mirip satu sama lain. Itulah inti dari isi *ilmu* ini.

[18] Secara terperinci, yang dicari di sini adalah *ilmu. Ilmu* terbagi menjadi dua jenis: *Pertama*, pengetahuan tentang hakikat entitas, seperti pengetahuanmu tentang manusia, pohon, langit, dan sejenisnya. Jenis *ilmu* ini disebut *tasawwur* (konsep). Jenis *kedua* adalah pengetahuan tentang hubungan antara entitas-entitas yang menjadi objek *tasawwur* (konsep), baik secara afirmatif maupun negatif, seperti dalam pernyataan "manusia adalah makhluk hidup" atau "manusia bukan batu". Engkau memahami "manusia" dan "batu" melalui *tasawwur* (konsep) atas hakikat keduanya, kemudian engkau membuat penilaian dengan mengafirmasi atau menegasikan salah satu terhadap yang lain. *Ilmu* jenis ini disebut *tashdiq* (penilaian), karena bersifat terbuka terhadap kemungkinan benar atau salah.

[19] Dengan demikian, penelitian teoretis mengarahkan peneliti kepada *tasawwur* (konsep) atau *tashdiq* (penilaian). Yang mengarahkan kepada *tasawwur* (konsep) disebut *qawl sharih* (pernyataan penjelas), yang mencakup *hadd* (definisi) dan *rasm* (deskripsi) sebagai jenis-jenisnya. Yang mengarahkan kepada *tashdiq* (penilaian) disebut *hujjah* (bukti), yang jenis-jenisnya meliputi *qiyas* (analogi), *istiqra* (induksi), dan sejenisnya. Isi buku ini mencakup: menetapkan prinsip-prinsip *qawl sharih* (pernyataan penjelas) untuk membentuk *tasawwur* (konsep), baik dalam bentuk *hadd* (definisi) maupun *rasm* (deskripsi); menetapkan prinsip-prinsip *hujjah* (bukti) yang mengarahkan kepada *tashdiq* (penilaian) melalui *qiyas* (analogi) atau cara lain; serta menunjukkan syarat-syarat keabsahan keduanya, *tasawwur* (konsep) dan *tashdiq* (penilaian), dan sebab-sebab terjadinya kekeliruan di dalamnya.

[20] Jika engkau bertanya, "Bagaimana mungkin seseorang tidak mengetahui *ilmu tasawwur* (konsep) dan memerlukan definisi?" Kami menjawab: Ketika seseorang mendengar nama yang maknanya tidak ia pahami, seperti "apa itu kekosongan?", "apa itu kepenuhan?", "apa itu malaikat?", "apa itu setan?", atau "apa itu *khamr*?", maka dikatakan kepadanya, "*Khamr* adalah anggur." Jika ia tidak memahami anggur dengan nama yang dikenalnya, maka anggur dijelaskan melalui definisinya: "Anggur adalah minuman memabukkan yang dihasilkan dari perasan buah anggur." Dengan demikian, terbentuklah *ilmu tasawwur* (konsep) tentang hakikat anggur dalam dirinya. Adapun *ilmu tashdiq* (penilaian) adalah seperti berikut: Jika seseorang yang tidak mengetahui apakah alam memiliki pencipta bertanya, "Apakah alam memiliki pencipta?", engkau menjawab, "Alam memiliki pencipta," dan kemudian menjelaskan kebenarannya dengan *hujjah* (bukti) dan *burhan* (argumen rasional) seperti yang akan diuraikan nanti. Itulah isi buku ini.

[21] Jika engkau ingin mengetahui daftar isi topik dalam buku ini, ketahuilah bahwa kami telah membagi pembahasan tentang metode memperoleh *ilmu* ke dalam empat bagian: *Kitab Ma Qabla al-Qiyas* (Buku tentang Hal-Hal sebelum Analogi), *Kitab al-Qiyas* (Buku tentang Analogi), *Kitab al-Hudud* (Buku tentang Definisi), dan *Kitab Aqsam al-Wujud wa Ahkamihi* (Buku tentang Pembagian Eksistensi dan Hukum-Hukumnya).

# KITAB PERTAMA
# MUKADIMAH QIYAS

[22] Mari kita buat pengantar yang menjelaskan alasan mengapa pembahasan tentang *qiyas* ini dibagi menjadi dua bagian, yaitu "sebelum" dan "setelah". Adapun maksudnya adalah sebagai berikut: Tujuan akhir yang dicari dalam bagian ini adalah pengetahuan yakin yang dihasilkan oleh *burhan* (argumen rasional). *Burhan* merupakan salah satu jenis *qiyas*. Sebab, *qiyas* adalah nama umum, sedangkan *burhan* adalah nama khusus untuk salah satu jenis *qiyas*. *Qiyas* hanya dapat dibentuk dengan dua premis. Setiap premis dibentuk dari sesuatu yang disebut *mawdu'* (subjek), yaitu sesuatu yang diberi keterangan, dan *mahmul* (predikat), yaitu keterangan itu sendiri. Setiap *mawdu'* (subjek) atau *mahmul* (predikat) yang disebutkan dalam sebuah proposisi adalah *lafadz* (kata), yang tentu saja menunjuk pada suatu makna. Dengan demikian, *qiyas* adalah sesuatu yang tersusun (*murakkab*). Metode setiap orang yang meneliti sesuatu yang tersusun adalah dengan memecahnya menjadi unsur-unsur sederhana (*mufrad*), memulai penelitian dari unsur-unsur tersebut, lalu beralih ke yang tersusun (*muakkab*). Oleh karena itu, dalam meneliti *qiyas*, perlu diteliti premis-premis yang menjadi unsur penyusunnya; dalam meneliti premis-premis, perlu diteliti *mawdu'* (subjek) dan *mahmul* (predikat) yang menyusun premis-premis tersebut; dan dalam meneliti *mawdu'* (subjek) dan *mahmul* (predikat), perlu diteliti *lafadz-lafadz* (kata-kata) serta makna-makna sederhana (*mufrad*) yang membentuknya. Dalam penelitian premis-premis, juga perlu diteliti syarat-syarat premis tersebut. Sebab, misalnya, dalam meneliti setiap sesuatu yang tersusun dari materi dan bentuk, perlu diteliti materi dan bentuknya. Penelitian ini serupa dengan situasi seseorang yang ingin membangun rumah. Ia harus terlebih dahulu mencari bahan-bahan penyusun rumah, seperti bata, adukan, dan kayu, lalu memberi bentuk pada rumah tersebut dan memikirkan bagaimana cara menyusun serta menggabungkan bahan-bahan tersebut. Demikian pula halnya dengan penelitian kami tentang *qiyas*. Dengan ini, kami telah menjelaskan kebutuhan akan bagian-bagian buku ini. Sekarang, kita dapat mulai membahas isi sebenarnya dari buku ini.

## DILALAH LAFADZ, PENJELASAN ARAH-ARAH DILALAH, DAN HUBUNGAN LAFADZ DENGAN MAKNA

Pembahasan topik ini dibagi menjadi tujuh bagian:

**Pertama**

[23] Kami katakan: *Lafadz* (kata) menunjukkan makna melalui tiga cara yang berbeda. *Pertama*, *dilalah* melalui *mutabaqah* (kecocokan), seperti *lafadz* "dinding" yang menunjuk pada dinding, yaitu nama yang diberikan untuk suatu entitas tertentu. *Kedua*, *dilalah* melalui *tadhammun* (kandungan), seperti *lafadz* "rumah" yang menunjuk pada dinding atau *lafadz* "manusia" yang menunjuk pada makhluk hidup. Demikian pula, setiap sifat khusus menunjuk

pada sifat esensial yang lebih umum. Ketiga, *dilalah* melalui *iltizam* (keharusan) dan *istibta'* (keterkaitan), seperti *lafadz* "atap" yang menunjuk pada dinding. Sebab, dinding, meskipun berada di luar hakikat atap, bagaikan teman yang selalu menyertai dan tidak terpisahkan dari atap. Contoh lain adalah *lafadz* "manusia" yang menunjuk pada "seseorang yang mampu menjadi penjahit dan mempelajari keterampilan menjahit".

[24] Jenis *dilalah* yang berlaku dalam definisi adalah *mutabaqah* (kecocokan) dan *tadhammun* (kandungan). *Dilalah* melalui *iltizam* (keharusan) tidak dianggap dalam definisi, karena *dilalah* ini tidak ditetapkan oleh pembuat bahasa, sedangkan *mutabaqah* dan *tadhammun* ditetapkan olehnya. Sebab, dalam *iltizam*, makna yang ditunjuk bersifat tak terbatas dan tidak jelas, karena konsekuensi (*lazim*) dan konsekuensi dari konsekuensi tersebut tidak dapat diikat oleh aturan atau kaidah tertentu. Oleh karena itu, *iltizam* akan membuat *lafadz* menunjuk pada makna yang tak terbatas, yang mana hal ini mustahil.

**Kedua: Lafadz dari Sudut Makna yang Umum dan Khusus**

[25] *Lafadz* terbagi menjadi *juz'i* (partikular) dan *kulli* (universal). *Lafadz juz'i* (partikular) adalah *lafadz* yang, berdasarkan pemahaman maknanya, mencegah adanya keterkaitan dengan entitas lain dalam konsepnya, seperti *lafadz* "Zaid", "pohon ini", atau "kuda ini". Dengan demikian, apa yang dipahami dari *lafadz* "Zaid" adalah individu tertentu yang spesifik, dan tidak ada entitas lain yang turut serta dalam pemahaman *lafadz* tersebut.

[26] *Lafadz kulli* (universal) adalah *lafadz* yang, berdasarkan pemahaman maknanya, tidak mencegah adanya keterkaitan dengan entitas lain dalam konsepnya. Jika terdapat penghalang, maka itu berasal dari sebab di luar konsep dan makna yang ditetapkan oleh *lafadz* tersebut. Misalnya, *lafadz* "manusia", "kuda", dan "pohon", serta semua nama jenis dan genus yang lebih tinggi, bersifat *kulli* (universal). Dalam bahasa Arab, sifat *kulli* (universalitas) muncul pada setiap nama yang didahului oleh *lam ta'rif* (artikal penentu). Namun, *lam ta'rif* yang merujuk pada entitas tertentu yang telah disebutkan sebelumnya dalam konteks tidak termasuk dalam hal ini. Misalnya, *lafadz* "ar-rajul" (manusia) adalah nama jenis; tetapi, engkau bisa menggunakan *lafadz* ini untuk merujuk pada individu tertentu yang sudah dikenal oleh lawan bicara, seperti dalam kalimat "ar-rajul (manusia itu) telah kembali". Dalam hal ini, *lam ta'rif* pada "ar-rajul" berfungsi untuk menentukan, yaitu merujuk pada individu tertentu yang telah disebutkan sebelumnya. Jika tidak ada petunjuk konteks seperti itu, maka *lafadz* "ar-rajul" (manusia) menjadi nama *kulli* (universal) yang mencakup setiap individu manusia secara umum.

[27] Jika engkau bertanya, "Ketika kita mengatakan '*al-falak* adalah benda berbentuk bola yang mengelilingi dua belas buruj,' bagaimana *lafadz* ini bisa bersifat *kulli* (universal) jika hanya ada satu entitas dengan sifat tersebut? Bukankah *lam ta'rif* pada *lafadz* ini menunjukkan bahwa ia mencakup semua yang termasuk dalam cakupannya?" Kami menjawab: *Lafadz* ini bersifat *kulli* (universal), karena kami tidak mensyaratkan bahwa entitas-entitas yang termasuk dalam cakupannya harus ada secara aktual (*bil-fi'l*). Sebaliknya, cukup bahwa entitas-entitas tersebut mungkin ada secara potensial (*bil-quwwah*) atau secara kemungkinan (*bil-imkan*). Sebab, jika ada *falak* lain, maka itu pasti akan termasuk dalam cakupan *lafadz* "*falak*". Bahkan sebelum *falak* lain ada, ia sudah termasuk secara potensial dalam cakupan *lafadz* tersebut. Ini berbeda dengan *lafadz* "Zaid", karena baik secara aktual (*bil-fi'l*) maupun potensial (*bil-quwwah*), tidak mungkin ada keterkaitan dengan entitas lain dalam *lafadz* "Zaid".

[28] Jika engkau bertanya, "*Lafadz* '*al-ilah*' (Tuhan) juga demikian; bagaimana ia bisa bersifat *kulli* (universal), padahal baik secara potensial (*bil-quwwah*) maupun aktual (*bil-fi'l*), keterkaitan dengan entitas lain tidak mungkin? Hal yang sama berlaku untuk *lafadz* '*asy-*

*syams*' (matahari) menurut prinsip mereka yang tidak menganggap keberadaan matahari lain mungkin, karena *lafadz* 'matahari' menunjuk pada entitas tertentu, seperti 'Zaid' menunjuk pada individu tertentu." Kami menjawab: *Lafadz* "*al-ilah*" (Tuhan) bersifat *kulli* (universal), tetapi ketidakmungkinan keterkaitan dengan entitas lain bukan berasal dari konsep atau subjek *lafadz* itu sendiri, melainkan dari makna di luar *lafadz*, yaitu ketidakmungkinan adanya dua Tuhan dalam alam. Sebab, kami mensyaratkan bahwa sebuah *lafadz* bersifat *kulli* (universal) jika konsep dan subjeknya tidak menghalangi adanya keterkaitan dengan entitas lain.

[29] Dari dua pertanyaan ini dan jawabannya, engkau telah memahami bahwa *kulli* (universal) terbagi menjadi tiga jenis:

*Pertama*, *kulli* yang secara aktual (*bil-fi'l*) memiliki keterkaitan dengan banyak entitas, seperti *lafadz* "manusia" yang mencakup banyak individu.

*Kedua*, *kulli* yang secara potensial (*bil-quwwah*) memiliki keterkaitan, seperti *lafadz* "manusia" jika hanya ada satu individu manusia, atau seperti *lafadz* "bola yang mengelilingi dua belas buruj", yang hanya ada satu di alam.

*Ketiga*, *kulli* yang tidak memiliki keterkaitan baik secara aktual (*bil-fi'l*) maupun potensial (*bil-quwwah*), seperti *lafadz* "*al-ilah*" (Tuhan). Meski demikian, *lafadz* ini tetap *kulli* (universal), karena penghalang keterkaitan bukan berasal dari subjek atau predikat *lafadz*, berbeda dengan *lafadz* "Zaid".

[30] Penjelasan terkait *fiqh*: Para ahli *usul fiqh* berselisih pendapat mengenai apakah sebuah *lafadz mufrad* (tunggal) yang didahului oleh *harf ta'rif* (*lam* penentu) mengandung makna *istiqrak* (mencakup semua individu) dan dapat menggantikan *lafadz* umum (*'amm*). Misalnya, dalam pernyataan "*ad-dinar* (dinar) lebih berharga daripada dirham" atau "*ar-rajul* (laki-laki) lebih utama daripada perempuan". Sebagian ahli berpendapat bahwa *lafadz mufrad* (tunggal), hanya karena sifatnya sebagai *mufrad*, tidak secara otomatis mengandung makna *istigrak* (mencakup semua individu).

Menurut mereka, makna umum dalam contoh pertama dipahami melalui petunjuk (*qarinah*) dari harga pasar, dan dalam contoh kedua, melalui pengetahuan bahwa sifat kewanitaan lebih rendah dari sifat kelelakian. Jika engkau merenungkan penjelasan kami tentang hakikat makna *kulli* (universal), engkau akan memahami kesalahan kelompok ini yang beranggapan bahwa *lafadz kulli* (universal) tidak mengandung makna *istigrak* (mencakup semua individu) secara mandiri tanpa memerlukan petunjuk tambahan. Jika engkau bertanya, "Bagaimana mereka bisa terjatuh dalam kesalahan ini?" Engkau akan memahaminya pada bagian ketiga.

### Ketiga: Penjelasan Tingkatan Lafadz Berdasarkan Tingkatan Eksistensi

[31] Ketahuilah bahwa dalam topik yang dimaksud terdapat empat tingkatan, dan *lafadz* (kata) berada pada tingkatan ketiga. Sebab, sesuatu memiliki keberadaan (*wujud*) terlebih dahulu di dunia eksternal (*a'yan*), kemudian di dalam pikiran (*adhhan*), lalu dalam *lafadz* (kata), dan akhirnya dalam tulisan (*kitabah*). Dengan demikian, tulisan menunjuk pada *lafadz*, dan *lafadz* menunjuk pada makna yang ada di dalam *nafs* (jiwa/pikiran). Makna yang ada di dalam *nafs* adalah gambaran dari sesuatu yang ada di dunia eksternal. Oleh karena itu, sesuatu yang tidak memiliki keberadaan sendiri tidak akan membentuk gambaran di dalam pikiran. Ketika gambaran tersebut terbentuk di dalam pikiran, itulah *ilmu* (pengetahuan) tentang sesuatu tersebut. Sebab, makna *ilmu* tidak lain adalah gambaran yang terbentuk di dalam *nafs*, sesuai dengan objeknya berdasarkan indera. Gambaran atau jejak ini tidak akan ditetapkan sebagai *lafadz* kecuali jika telah jelas muncul di dalam *nafs*. *Lafadz* yang tersusun

dari suara dan huruf yang teratur tidak akan ditetapkan kecuali jika telah ada, dan tulisan yang menunjuk pada *lafadz* tidak akan digambarkan kecuali setelah *lafadz* tersebut terbentuk. Keberadaan di dunia eksternal dan di dalam pikiran, berbeda dengan *lafadz* dan tulisan, tidak bervariasi menurut negara atau masyarakat. Sebab, *dilalah* (penunjukan) *lafadz* dan tulisan bersifat *wad'i* (konvensional) dan *istilahi* (terminologis).

[32] Kami katakan di sini: Orang yang mengklaim tanpa dasar bahwa “*lafadz mufrad* (kata tunggal) tidak mensyaratkan mencakup semua individunya” beranggapan bahwa *lafadz mufrad* ditetapkan untuk menunjuk pada sesuatu yang ada di dunia eksternal. Sebab, entitas yang ada di dunia eksternal (*a'yan*) adalah individu-individu tertentu; misalnya, “dinar ini” adalah individu tertentu, dan jika dinar-dinar dikumpulkan, mereka disebut “dinar-dinar”. Namun, mereka ini tidak menyadari bahwa dinar yang ditentukan sebagai individu tertentu meninggalkan jejak berupa gambaran di dalam *nafs*, yang melalui itu dinar tersebut diketahui dan dipahami melalui *tasawwur* (konsep). Ia juga tidak mengetahui bahwa gambaran ini mencakup dinar-dinar lain yang ada atau yang mungkin ada.

Dengan demikian, gambaran yang ada di dalam *nafs* ini, karena mencakup semua dinar yang diandaikan ada, bukanlah gambaran *shakhsi* (individu), melainkan gambaran *kulli* (universal). Jika engkau menerima bahwa *lafadz* “dinar” menunjuk pada gambaran di dalam *nafs*, bukan pada entitas yang meninggalkan jejak, dan bahwa gambaran ini bersifat *kulli* (universal), maka tidak diragukan lagi bahwa *lafadz* ini juga bersifat *kulli* (universal). Sebagaimana telah engkau pelajari sebelumnya melalui penjelasan kami, *lafadz* memiliki berbagai cara *dilalah* (penunjukan) terhadap sesuatu yang ada di dalam *nafs*, dan sesuatu yang ada di dalam *nafs* adalah gambaran dari entitas yang ada di dunia eksternal. Nanti, dalam *Kitab Aqsam al-Wujud wa Ahkamihi* (Buku tentang Pembagian Eksistensi dan Hukum-Hukumnya), akan dijelaskan lebih lanjut tentang makna-makna *kulli* (universal) yang tergambar di dalam *nafs* melalui pengamatan (*mushahadah*) individu-individu *juz'i* (partikular).

**Keempat: Pembagian Lafadz Berdasarkan Sifatnya sebagai Mufrad atau Murakkab**

[33] Ketahuilah bahwa *lafadz* (kata) terbagi menjadi dua jenis: *mufrad* (sederhana) dan *murakkab* (tersusun). *Lafadz murakkab* (tersusun) terbagi lagi menjadi *murakkab naqis* (tersusun tidak lengkap) dan *murakkab tamm* (tersusun lengkap), sehingga *lafadz* secara keseluruhan terbagi menjadi tiga jenis.

*Pertama*, *lafadz mufrad* (sederhana) adalah *lafadz* yang tidak dimaksudkan untuk menunjuk pada sesuatu melalui salah satu bagiannya selama bagian tersebut masih merupakan bagian dari *lafadz* itu. Contohnya adalah *lafadz* “Isa” dan “manusia”. Sebab, baik bagian “i” dan “sa” dari “Isa” maupun bagian “in” dan “san” dari “manusia” tidak pernah dimaksudkan untuk menunjuk pada sesuatu secara mandiri.

[34] Jika engkau bertanya, “Lalu bagaimana dengan *lafadz* ‘Abdulmalik’?” Ketahuilah bahwa, seperti *lafadz* “Zaid”, *lafadz* “‘Abdulmalik” juga bersifat *mufrad* (sederhana) ketika digunakan sebagai nama khusus. Ketika *lafadz* “‘Abdulmalik” bersifat *mufrad*, baik bagian “abd” maupun “malik” tidak dimaksudkan untuk menunjuk pada makna terpisah. Dengan demikian, kedua bagian ini, sebagai bagian dari “‘Abdulmalik”, tidak menunjuk pada sesuatu secara mandiri. Kedua bagian ini serupa dengan bagian-bagian *lafadz* “Zaid” dan, dalam hal bentuk, mirip dengan *lafadz* seperti “Ba'labak” atau “Ma'dikarib”, yang meskipun terdiri dari dua unsur, diperlakukan sebagai satu nama. Jika seseorang yang dinamai “‘Abdulmalik” secara harfiah adalah “hamba Raja”, maka *lafadz* ini diberikan kepadanya dalam dua konteks: *pertama*, untuk mendefinisikan hakikatnya, sehingga *lafadz* ini bersifat *mufrad* (sederhana); *kedua*, untuk mendefinisikan sifatnya sebagai hamba Raja, sehingga “‘Abdulmalik” menjadi sifatnya

dan *lafadz* ini bersifat *murakkab* (tersusun). Oleh karena itu, engkau harus memahami dengan baik seluk-beluk ini, sebab kesalahan dalam masalah teoretis sering kali berasal dari pengabaian terhadap hal-hal ini.

[35] *Lafadz murakkab tamm* (tersusun lengkap) adalah *lafadz* yang setiap bagiannya menunjuk pada makna tertentu, dan secara keseluruhan menunjuk pada makna lengkap yang memungkinkan pendengar untuk diam dengan sah. *Lafadz* ini tersusun dari dua nama atau dari satu *fi'l* (kata kerja) dan satu nama. Menurut para ahli logika, *fi'l* disebut "kalimat".

*Lafadz murakkab naqis* (tersusun tidak lengkap) berbeda dari *murakkab tamm*. Misalnya, kalimat "Zaid melakukan kejahatan" dan "Zaid adalah makhluk hidup yang berpikir" adalah *murakkab tamm* (tersusun lengkap). Sebaliknya, *lafadz* seperti "di dalam rumah" atau "tidak ada manusia" adalah *murakkab naqis* (tersusun tidak lengkap), karena tersusun dari satu nama dan satu *harf* (partikel), bukan dari dua nama atau satu nama dan satu *fi'l*. Dengan demikian, *lafadz* seperti "Zaid … adalah" atau "Zaid … tidak" tidak menunjuk pada makna yang lengkap dalam percakapan biasa kecuali dilengkapi, misalnya, menjadi "Zaid di rumah" atau "Zaid tidak berbuat zalim".

**Kelima: Pembagian Lafadz Mufrad dalam Dirinya Sendiri**

[36] *Lafadz* dapat berupa *ism* (kata benda), *fi'l* (kata kerja), atau *harf* (partikel). Sekarang, kita akan mendefinisikan masing-masing sesuai dengan syarat-syarat para ahli logika dan menjelaskan pembagiannya. Menurut kami, *ism* (kata benda) adalah suara yang menunjuk pada makna melalui *tawatu'* (konvensi tersirat), terlepas dari dimensi waktu, di mana tidak ada bagiannya yang secara mandiri menunjuk pada makna tertentu, melainkan *lafadz* secara keseluruhan menunjuk pada satu makna. Definisi ini terdiri dari *jins* (genus) dan *fashl* (diferensial), dengan *fashl* berfungsi sebagai pembatas (*ihtiraz*). Dalam definisi ini, kata "suara" menunjukkan *jins*. Ungkapan "menunjuk" memisahkan *ism* dari suara seperti bersin, batuk, sendawa, dan sejenisnya. Ungkapan "melalui *tawatu'* (konvensi tersirat)" memisahkan *ism* dari suara seperti gonggongan anjing, yang menunjuk pada kedatangan seseorang tetapi bukan melalui *tawatu'*. Ungkapan "terlepas dari dimensi waktu" memisahkan *ism* dari *fi'l* seperti "sedang berdiri", "telah berdiri", atau "akan berdiri", yang semuanya merupakan suara yang menunjuk melalui *tawatu'*. Ungkapan "tidak ada bagiannya yang secara mandiri menunjuk pada makna tertentu" memisahkan *ism* dari *lafadz murakkab tamm* (tersusun lengkap) seperti "Zaid adalah makhluk hidup", yang disebut *khabar* (pernyataan) atau *qawl* (ucapan), bukan *ism*. Ungkapan "secara keseluruhan menunjuk pada satu makna" memisahkan *ism* dari *lafadz* seperti "bukan manusia", yang tidak menunjuk pada makna keseluruhan. Sebab, meskipun *lafadz* "bukan manusia" memenuhi semua unsur definisi, ia tidak disebut *ism*, karena dapat menunjuk pada "batu", "langit", "sapi", atau segala sesuatu yang bukan manusia secara umum. Dengan demikian, *lafadz* "bukan manusia" hanya menunjuk pada penyangkalan terhadap manusia, tanpa menegaskan makna keseluruhan tertentu.

[37] *Fi'l* (kata kerja) adalah *lafadz* yang, sebagaimana dijelaskan pada *ism* (nama), menunjuk pada makna melalui *tawatu'* (konvensi tersirat) sebagai suara. *Fi'l* berbeda dari *ism* hanya karena menunjuk pada waktu terjadinya makna, seperti dalam *lafadz* "telah berdiri" dan "sedang berdiri". Namun, sekadar menunjuk pada waktu tidak cukup untuk menjadikan sebuah *lafadz* sebagai *fi'l*. Sebab, *lafadz* seperti "kemarin", "hari ini", "besok", atau "tahun lalu" juga menunjuk pada waktu, tetapi bukan *fi'l*. *Fi'l* adalah *lafadz* yang menunjuk pada makna sekaligus waktu di mana makna tersebut terjadi pada subjek tertentu. Dengan kata lain, *fi'l* selalu menunjuk pada makna yang menjadi predikat bagi sesuatu di luar dirinya. Jadi, perbedaan antara *ism* (nama) dan *fi'l* (kata kerja) hanya terletak pada fakta bahwa *fi'l* juga mengandung makna waktu.

[38] *Harf* (partikel) adalah setiap *lafadz* yang menunjuk pada makna hanya jika digabungkan dengan *lafadz* lain, dan tidak dapat dipahami secara mandiri, seperti *lafadz* "…dari", "…di atas", dan sejenisnya. Definisi ini dapat diringkas sebagai berikut: *Ism* (nama) adalah *lafadz mufrad* (kata sederhana) yang menunjuk pada makna tanpa mengacu pada salah satu dari tiga waktu keberadaan makna tersebut. *Ism* terbagi menjadi dua: pertama, *ism* yang secara keseluruhan menunjuk pada satu entitas, seperti "Zaid" (*muhassal*); kedua, *ism* yang tidak menunjuk pada satu entitas secara keseluruhan, seperti "bukan manusia" ketika ditambahkan *harf* penyangkalan. *Fi'l* (kata kerja) adalah *lafadz mufrad* (kata sederhana) yang menunjuk pada makna dan waktu keberadaan makna tersebut pada subjek tertentu yang tidak spesifik. *Harf* (partikel) adalah *lafadz* yang hanya menunjuk pada makna jika digabungkan dengan *lafadz* lain.

**Keenam: Hubungan Lafadz dengan Makna**

[39] Ketahuilah bahwa *lafadz* memiliki empat kedudukan dalam kaitannya dengan makna: *musytarak* (homofon), *mutawati'* (makna setara), *mutaradif* (sinonim), dan *mutazayil* (berbeda).

Pertama, *lafadz musytarak* (homofon) adalah *lafadz* yang digunakan secara setara untuk entitas-entitas yang berbeda dalam definisi dan hakikatnya, seperti *lafadz* "*ayn*" (mata) yang digunakan untuk organ penglihatan, sumber air, dan lingkaran matahari, karena definisi dan hakikat ketiganya berbeda.

*Lafadz mutawati'* (makna setara) adalah *lafadz* yang menunjuk pada banyak individu karena satu makna yang sama di antara mereka, seperti *lafadz* "manusia" yang menunjuk pada Zaid dan Amr, atau "makhluk hidup" yang menunjuk pada manusia, kuda, dan burung, karena mereka memiliki kesamaan dalam makna "kehidupan". *Lafadz mutawati'* ini, berbeda dengan *lafadz* "*ayn*" untuk organ penglihatan dan sumber air, menunjuk pada makna bersama yang dimiliki oleh entitas-entitas yang dirujuknya.

[40] *Lafadz mutaradif* (sinonim) adalah *lafadz* yang berbeda bentuknya tetapi menunjuk pada makna yang sama dalam cakupan definisi yang sama, seperti *lafadz* "*khamr*" (anggur), "*rah*" (anggur), dan "*ukar*" (anggur), yang semuanya merujuk pada "cairan memabukkan yang dihasilkan dari perasan anggur", dengan makna yang sepenuhnya tumpang tindih.

*Lafadz mutazayil* (berbeda) adalah *lafadz* yang tidak memiliki hubungan seperti di atas, seperti "kuda", "emas", dan "tumbuhan", yang menunjuk pada makna yang berbeda dalam definisi dan hakikatnya. *Lafadz musytarak* (homofon) sebaiknya dihindari, bahkan dalam *qiyas khatabi* (retoris) dan *muhatabat* (percakapan), apalagi dalam *burhan* (argumen rasional). Sebaliknya, *lafadz mutawati'* (makna setara) digunakan dalam semua jenis *qiyas*, terutama dalam *burhan*.

**Petunjuk tentang Perbedaan antara Lafadz Musytarak dan Mutawati' serta Kesalahan Umum dalam Mencampuradukkannya**

[41] *Lafadz musytarak* (homofon) adalah *lafadz* yang sama secara bentuk tetapi berbeda dalam makna, tanpa ada kesatuan atau kesamaan makna di antara keduanya. Lawan dari *musytarak* adalah *mutawati'* (makna setara), yaitu *lafadz* yang memiliki makna yang sama dan setara dalam definisi dan deskripsinya, sehingga makna yang ada pada satu *lafadz* pasti ada pada yang lain tanpa perbedaan. Makna-makna ini tidak berbeda dalam hal prioritas, kesesuaian, atau kekuatan. Contohnya adalah *lafadz* "manusia" untuk Zaid dan Amr, atau "makhluk hidup" untuk manusia, kuda, dan lembu.

[42] Kadang-kadang, satu *lafadz* menunjuk pada dua entitas dengan makna yang sama, tetapi makna tersebut berbeda dari sudut tertentu. *Lafadz* ini disebut *musyakkak* (makna bertingkat). Kadang-kadang, makna tidak sepenuhnya sama tetapi memiliki kemiripan; ini disebut *mutasyabih* (mirip). Contoh *musyakkak* adalah *lafadz* "*wujud*" (keberadaan) yang digunakan untuk benda-benda yang ada; *wujud* adalah makna tunggal, tetapi berbeda dalam kaitannya dengan entitas yang dinamai. Misalnya, *wujud* untuk *jawhar* (substansi) mendahului *wujud* untuk *aradh* (aksiden), dan *wujud* untuk beberapa *aradh* mendahului yang lain, karena prioritas. Contoh *musyakkak* berdasarkan kesesuaian adalah juga *lafadz* "*wujud*"; *wujud* dikatakan untuk beberapa entitas karena hakikatnya sendiri, sementara untuk yang lain karena sebab eksternal, dengan *wujud* yang berasal dari hakikatnya sendiri lebih utama. Contoh berdasarkan kekuatan dan kelemahan adalah *lafadz* "putih" untuk salju dan gading, yang dipahami memiliki derajat keputihan berbeda, bukan melalui *tawatu'* (konvensi tersirat) yang mutlak setara. Sebaliknya, *lafadz* "makhluk hidup" untuk Zaid, Amr, kuda, dan lembu tidak memiliki perbedaan seperti ini, sehingga menunjukkan bahwa ini adalah jenis yang berbeda.

[43] *Lafadz musyakkak* (makna bertingkat) kadang-kadang bersifat mutlak, kadang-kadang berdasarkan kaitan dengan prinsip yang sama, seperti *lafadz* "*tibbi*" (kedokteran) untuk buku, obat, dan pisau bedah, atau berdasarkan tujuan yang sama, seperti *lafadz* "*sihhi*" (sehat) untuk obat, aktivitas fisik, dan pengeluaran darah. Kadang-kadang, *musyakkak* muncul karena kaitan dengan prinsip dan tujuan sekaligus, seperti mengatakan "itu bersifat *ilahiyyah*" (ketuhanan) untuk segala sesuatu.

[44] Dua *lafadz* yang tidak berkumpul pada satu makna tetapi memiliki kemiripan bukan *lafadz mutawati'* (makna setara). Misalnya, *lafadz* "manusia" untuk patung tanah liat yang menyerupai bentuk manusia dan manusia sejati, karena definisi keduanya berbeda: manusia sejati adalah "makhluk hidup yang berpikir dan fana", sedangkan patung adalah "bentuk buatan yang meniru bentuk makhluk hidup yang berpikir dan fana". Demikian pula *lafadz* "kaki" untuk kaki makhluk hidup dan kaki dipan; definisi kaki makhluk hidup adalah "anggota tubuh alami yang menyangga dan memungkinkan berjalan", sedangkan kaki dipan adalah "benda buatan yang dipasang di bawah dipan untuk menyangganya". Namun, ada kemiripan dalam bentuk atau keadaan antara keduanya. *Lafadz* semacam ini awalnya ditetapkan untuk satu makna, lalu dipindahkan ke makna lain. Jika digunakan untuk kedua makna, *lafadz* ini disebut *mutasyabih* (mirip). Jika merujuk pada makna awal, disebut *mawdu'* (asli); jika merujuk pada makna yang dipindahkan, disebut *manqul* (dipindahkan). *Mutasyabih* (kemiripan) ini terbagi menjadi tiga jenis.

[45] *Pertama*, kemiripan dalam sifat esensial yang tetap, seperti bentuk manusia. *Kedua*, kemiripan dalam sifat relatif yang tidak esensial, seperti *lafadz* "*mabda'*" (awal) untuk ujung garis dan sebab. *Ketiga*, kemiripan dalam makna kiasan yang tidak langsung terpikir, seperti *lafadz* "anjing" untuk bintang tertentu dan makhluk hidup, karena kemiripan hanya melalui *isti'arah* (kiasan) yang jauh, misalnya karena bintang tersebut tampak menyerupai bentuk yang diikuti manusia, dan anjing adalah hewan yang paling nurut kepada manusia. Oleh karena itu, bintang ini dinamai "anjing". *Lafadz* seperti ini harus dimasukkan ke dalam *lafadz musytarak* (homofon), karena kemiripan semacam ini tidak dianggap signifikan.

[46] Dengan pembagian terakhir ini, *ism* (kata benda) kini menjadi enam jenis: *mutabayin* (berbeda), *mutaradif* (sinonim), *mutawati'* (makna setara), *musytarak* (homofon), *musyakkak* (makna bertingkat), dan *mutasyabih* (mirip). Sebab, jika akal membagi sesuatu menjadi enam, diperlukan enam istilah berbeda untuk menjelaskannya.

**Petunjuk tentang Kesalahan Umum Terkait Istilah Mutabayin**

[47] Ketahuilah bahwa ketika subjek (*mawdu'*) berbeda karena definisinya saling terpisah, entitas-entitas tersebut menjadi berbeda, dan *ism* (kata benda) yang menunjukkannya juga menjadi *mutabayin* (berbeda) atau *mutazayil* (terpisah). Contohnya adalah *lafadz* "kuda" dan "batu". Namun, kadang-kadang subjek (*mawdu'*) sama, tetapi memiliki beberapa *ism* berdasarkan pertimbangan berbeda, dan *ism* tersebut keliru dianggap *mutaradif* (sinonim), padahal bukan. Contohnya adalah ketika satu *ism* diberikan berdasarkan subjeknya, dan *ism* lain berdasarkan sifatnya. Misalnya, *lafadz* "*sayf*" (pedang) dan "*sarim*" (pedang tajam). *Lafadz* "*sarim*" (pedang tajam) menunjuk pada subjek yang memiliki sifat ketajaman (*hiddah*), sedangkan "*sayf*" (pedang) tidak demikian. Contoh lain adalah *ism* yang masing-masing menunjuk pada sifat berbeda dari subjek yang sama, seperti "*sarim*" (pedang tajam) dan "*muhannad*" (pedang India); yang pertama menunjuk pada ketajaman pedang, dan yang kedua pada asal-usulnya. Contoh lain adalah ketika satu *ism* diberikan karena suatu sifat, dan *ism* lain karena sifat dari sifat tersebut, seperti *lafadz* "*nathiq*" (berbicara) dan "*fasih*" (berbicara fasih).

[48] *Ism* turunan (*musytakk*) dan *ism* asalnya, serta *ism mansub* (nama yang dinisbatkan) dan *lafadz* yang menjadi asal nisbahnya, juga termasuk *ism mutabayin* (nama berbeda). Contohnya adalah "*nahw*" (tata bahasa) dan "*nahwiy*" (ahli tata bahasa), "*hadid*" (besi) dan "*hadidiy*" (tukang besi), "*mal*" (harta) dan "*malik*" (pemilik harta), "*'adl*" (keadilan) dan "*'adil*" (orang yang adil). Jika "keadilan" dinamakan "*'adl*" dan orang yang adil juga dinamakan "*'adl*", ini akan menjadi kasus *musytarak* (homofon). Namun, dalam kasus ini, bentuk (*sighah*) diubah, akar kata dan makna asli (a-d-l) tetap sama, tetapi ada tambahan pada *lafadz*, sehingga disebut *ism musytakk* (nama turunan).

**Ketujuh: Tentang Lafadz yang Digunakan untuk Makna Berbeda melalui Iştirak (Homofoni)**

[49] Ketahuilah bahwa *lafadz* yang digunakan untuk beberapa makna terbagi menjadi tiga jenis: *mustak'ar* (pinjaman), *manqul* (dipindahkan), dan *lafadz* khusus untuk *ism musytarak* (homofon). *Lafadz mustak'ar* (pinjaman) adalah *ism* yang awalnya ditetapkan untuk menunjuk hakikat suatu entitas, dan *dilalah* (penunjukan) ini tetap berlaku hingga kini, tetapi dalam situasi tertentu digunakan untuk entitas lain secara sementara. Penggunaan sementara ini bergantung pada hubungan tertentu antara entitas kedua dan entitas pertama, tanpa menjadikan *ism* tersebut sebagai *ism* tetap atau *manqul* untuk entitas kedua. Contohnya adalah *lafadz* "*umm*" (ibu), yang ditetapkan untuk wanita yang melahirkan, tetapi digunakan melalui *isti'arah* (kiasan) untuk bumi, seperti dalam ungkapan "*umm al-basyar*" (ibu umat manusia). *Lafadz* ini juga dipindahkan ke empat unsur, disebut "*ummuhat*" (ibu-ibu) dalam makna asal-usul, karena ibu adalah asal bagi anak. Entitas-entitas yang dipinjam oleh *lafadz* "*umm*" ini memiliki *ism* lain yang khusus, dan penggunaan "*umm*" hanya melalui *isti'arah* (kiasan). Istilah *mustak'ar* (pinjaman) digunakan karena pinjaman bersifat sementara dan dikembalikan.

[50] *Ism manqul* (nama dipindahkan) adalah *ism* yang diambil dari makna aslinya dan dipindahkan ke makna lain secara tetap dan permanen untuk menunjuk makna tersebut. Contohnya adalah *lafadz* "*shalat*", "*hajj*", "*kafir*", dan "*fasiq*", yang menjadi *ism musytarak* (homofon) antara dua makna. *Ism manqul* berbeda dari *mustak'ar* karena menjadi *ism* tetap untuk makna yang dipindahkan. *Ism manqul* berbeda dari *ism musytarak* karena *ism musytarak* ditetapkan sejak awal untuk mencakup dua makna secara bersamaan, bukan karena satu makna lebih dahulu lalu dipindahkan ke makna lain. Misalnya, sumber air, dinar, lingkaran matahari, dan organ penglihatan tidak memiliki prioritas dalam penggunaan *lafadz* "*ayn*" (mata). Berbeda dari *mustak'ar* dan *manqul*, *lafadz* "*ayn*" ditetapkan melalui *wad'* (konvensi) yang sama untuk

mencakup semua makna tersebut secara setara. Penggunaan *lafadz mustak'ar* (pinjaman) harus dihindari dalam *burhan* (argumen rasional), tetapi tidak perlu dihindari dalam khotbah (*wa'z*), *khatabah* (retorika), dan puisi, malah sering digunakan.

[51] *Ism manqul* (nama dipindahkan) digunakan di semua cabang *ilmu* karena sangat dibutuhkan. Sebab, pembuat bahasa tidak memiliki semua makna dalam pikirannya, sehingga tidak menetapkan *ism* khusus untuk setiap makna, dan terpaksa menggunakan pemindahan (*naql*). Misalnya, pembuat bahasa menetapkan *lafadz* "*jawhar*" untuk "batu" yang dijual oleh pedagang perhiasan. Namun, ahli *kalam* mengambil *lafadz* ini untuk makna yang muncul dalam pikirannya, yaitu salah satu bagian dari entitas, dan memindahkannya ke makna tersebut. Ini salah satu alasan mengapa *ism manqul* banyak digunakan dalam *ilmu* dan seni.

[52] *Ism musytarak* (homofon) tidak digunakan dalam *burhan* (argumen rasional), dan dalam *khatabah* (retorika) hanya digunakan dengan *qarinah* (petunjuk konteks). Salah satu jenis *musytarak* muncul karena bentuk (*sighah*). Misalnya, *lafadz* "*mukhtar*" (memilih/dipilih) dalam bentuk *ism fa'il* (pelaku) dan *ism maf'ul* (objek), seperti dalam kalimat "Zaid memilih *ilmu*, sehingga Zaid adalah *mukhtar* (pemilih), dan *ilmu* adalah *mukhtar* (yang dipilih)". *Lafadz* "*mukhtar*" pertama bermakna pelaku, dan yang kedua bermakna objek. *Lafadz* "*muztarr*" (terpaksa) dan sejenisnya juga demikian. Jenis lain *musytarak* muncul pada entitas yang tampak serupa tetapi berbeda dalam hakikatnya, sulit dibedakan. Misalnya, *lafadz* "*hayy*" (hidup) untuk Allah, manusia, dan tumbuhan, atau "*nur*" (cahaya) untuk lawan kegelapan yang dilihat mata dan akal yang menyingkap rahasia.

[53] Jika seseorang bertanya, "Apa contoh *ism mustak'ar* (nama pinjaman)?" Kami jawab: Contohnya adalah pemberian nama anggota tubuh makhluk hidup untuk benda tak hidup melalui *isti'arah* (kiasan). Dalam bahasa Arab, seperti "kepala harta" (modal), "wajah siang", "mata air", "tabir matahari", "hidung gunung", "ludah awan hujan", "tangan waktu", "sayap jalan", dan "hati langit". Juga ungkapan seperti "mereka tersebar antara telinga dan mata bumi", "kejahatan menunjukkan taringnya", "penggiling perang berputar", "kepala gunung memutih", "usia tua adalah pintu kematian", "suap memupuk kebutuhan", "anggota keluarga adalah serigala harta", "kesepian adalah kubur orang hidup", "berita bohong memicu fitnah", "matahari adalah selimut gratis orang malas".

[54] Berikut adalah beberapa *isti'arah* (kiasan) dari Al-Qur'an: "Sesungguhnya itu ada dalam *umm al-kitab* (induk kitab)." "Agar engkau memperingatkan *umm al-qura* (induk kota) dan sekitarnya..." "Rendahkanlah sayap *rahmah* (kasih sayang) untuk keduanya." "Demi waktu pagi ketika *nafasa* (bernapas)..." "Allah membuat keduanya merasakan pakaian kelaparan dan ketakutan." "Setiap kali mereka menyalakan api perang, Allah memadamkannya." "Dinding-dindingnya *ihata* (mengelilingi) mereka." "Langit dan bumi tidak *bakiya* (menangis) untuk mereka." "Kepala *syayba* (beruban) karena usia tua." "Tuhanmu *sabbaba* (menuangkan) cambuk azab atas mereka." "Ketika kemarahan Musa *sakana* (mereda)..." Contoh *isti'arah* seperti ini banyak, karena didasarkan pada hubungan antara *mustak'ar* (pinjaman) dan *mustak'ar minh* (sumber pinjaman).

[55] Jika ditanya, apa makna *majaz* (kiasan)? Kami jawab: Kadang-kadang *majaz* merujuk pada *mustak'ar* (pinjaman), yaitu *lafadz* yang melampaui makna aslinya. Kadang-kadang, *majaz* merujuk pada makna yang diperlukan oleh makna harfiah *lafadz*. Dalam penggunaan mutlak, *majaz* merujuk pada makna di luar makna harfiah. Misalnya, ungkapan "Tanyakan pada desa!" sebenarnya merujuk pada penduduk desa, bukan desa itu sendiri. Ini adalah masalah terkait *lafadz*. Siapa yang mengabaikan ini dan tidak mempelajarinya dengan baik di awal penelitiannya akan sering salah dan tidak tahu sumber kesalahannya.

## MAKNA-MAKNA TUNGGAL DAN HUBUNGANNYA SATU SAMA LAIN

[56] Perbedaan antara bagian ini dan bagian sebelumnya adalah sebagai berikut: Bagian sebelumnya membahas *lafadz* (kata) dari sudut *dilalah* (penunjukan) terhadap makna. Bagian ini membahas makna secara murni berdasarkan keberadaannya sendiri. Meskipun makna tidak berdiri sendiri dan pemahamannya hanya mungkin melalui *dilalah lafadz*, di sini kita akan membahas makna secara independen. Pembahasan dalam bagian ini akan disusun dalam beberapa pembagian.

### Pertama: Hubungan Entitas dengan Sarana Persepsinya

[57] Ketahuilah bahwa pembahasan kita di sini berfokus pada penentuan dan identifikasi entitas yang ada (*mawjudat*) serta hakikatnya. Entitas terbagi menjadi dua jenis: (1) *mahsus* (tersentuh indera), yaitu yang dapat dipersepsi melalui panca indera, seperti warna; dan (2) entitas yang hakikatnya tidak dapat diperoleh langsung melalui indera, tetapi diketahui melalui penalaran (*aql*). *Mahsus* mencakup apa yang dipersepsi melalui panca indera, misalnya warna, diikuti oleh bentuk dan ukuran, yang diperoleh melalui penglihatan. Demikian pula suara melalui pendengaran, rasa melalui pengecapan, bau melalui penciuman, serta tekstur seperti kasar atau halus, keras atau lunak, dingin atau panas, basah atau kering melalui sentuhan. Hal-hal ini dan sejenisnya diperoleh melalui indera, karena menjadi objek langsung bagi daya persepsi yang ada dalam indera.

[58] Sebagian entitas tidak dapat dipersepsi oleh indera, tetapi keberadaannya disimpulkan dari efek dan akibatnya. Contohnya adalah indera itu sendiri. Makna dari indera seperti penglihatan, pendengaran, penciuman, pengecapan, dan sentuhan adalah kemampuan persepsi (*quwwah idrakiyyah*). Namun, tidak ada indera yang dapat memahami daya persepsi ini, begitu pula khayalan (*khayal*) tidak dapat memahaminya. Contoh lain adalah *qudrah* (kekuatan), *ilmu* (pengetahuan), *iradah* (kehendak), serta sifat seperti ketakutan, malu, cinta, dan kemarahan. Sifat-sifat ini kita ketahui melalui penalaran (*istidlal*) dari sesuatu di luar diri kita, tanpa hubungan langsung dengan indera, sehingga menghasilkan pengetahuan yang pasti (*yaqini*). Misalnya, jika seseorang menulis di depan kita, dari tindakannya kita menyimpulkan dengan pasti bahwa ia memiliki *ilmu* menulis, *qudrah*, dan *iradah*. Pengetahuan pasti tentang makna ini sama seperti pengetahuan pasti tentang gerakan tangannya yang terlihat atau susunan huruf hitam di kertas putih. Meskipun yang terlihat adalah gerakan dan huruf, makna seperti *ilmu* dan *qudrah* tidak terlihat, namun keberadaan sebagian besar entitas diketahui melalui penalaran berdasarkan efek dan akibatnya, meskipun tidak menjadi objek indera.

[59] Oleh karena itu, jangan melebih-lebihkan persepsi indera dalam pikiranmu atau menganggap bahwa pengetahuan sejati dan benar hanya diperoleh melalui indera dan *khayal*, serta bahwa apa yang tidak dapat dibayangkan tidak memiliki hakikat. Kenyataannya, jika engkau merenungkan "pemilik *qudrah* dan *ilmu*" untuk memahaminya, engkau akan melihat bahwa *khayal* berusaha membentuknya dengan warna, bentuk, dan ukuran. Namun, engkau akan menyadari bahwa cara kerja *khayal* ini salah, karena hakikat *qudrah* yang diketahui melalui penalaran atas tindakan-tindakannya adalah suci dan transenden dari bentuk, warna, tempat, dan ukuran. Jangan menyangkal petunjuk akal hanya karena *khayal* menolak menerima kondisi tertentu. Sekarang, saya akan mengarahkan perhatianmu pada sumber kebingungan ini.

[60] Renungkan baik-baik: Daya persepsi pertama yang dimiliki manusia saat lahir adalah indera. Dengan demikian, indera mendominasi manusia. Di antara indera, yang paling dominan adalah penglihatan, yang pertama-tama memahami warna, diikuti oleh bentuk. Kemudian, *khayal* bekerja pada objek-objek yang menjadi subjek indera, terutama pada apa yang dilihat.

*Khayal* menyusun bentuk-bentuk baru dari apa yang dilihat, meskipun bagian-bagiannya berasal dari objek yang terlihat, komposisinya adalah ciptaan *khayal*. Misalnya, engkau bisa membayangkan kuda berkepala manusia atau burung berkepala kuda. Namun, engkau sama sekali tidak bisa membayangkan sesuatu di luar apa yang telah engkau amati. Jika engkau ingin membayangkan buah yang belum pernah engkau lihat, engkau tidak akan bisa, karena yang dapat engkau lakukan hanyalah mengubah warna apel menjadi hitam, misalnya. Ini hanya mengambil elemen yang telah engkau amati dan mengubah warnanya, karena engkau sudah melihat apel dan warna hitam sebelumnya, lalu menyusun keduanya dalam pikiranmu. Atau, engkau mengubah apel menjadi buah yang lebih besar seperti melon. Dengan demikian, engkau terus menyusun elemen-elemen yang telah diamati. Sebab, *khayal* bekerja bergantung pada penglihatan, hanya mampu memisahkan (*tafsil*) dan menyusun (*tarkib*), dan terus memengaruhi engkau dengan cara ini.

[61] Setiap kali engkau memperoleh pengetahuan melalui *istidlal* (penalaran), *khayal* menjadi aktif, fokus pada pengetahuan tersebut, dan memeriksanya berdasarkan standar hakikatnya sendiri. Bagi *khayal*, tidak ada hakikat selain warna dan bentuk, sehingga ia pertama-tama mencari bentuk dan warna dari pengetahuan tersebut, karena ini adalah yang dipersepsi penglihatan dari entitas. Jika engkau merenungkan hakikat bau dengan bergantung pada *khayal*, *khayal* akan bekerja sesuai sifatnya, mencari bentuk, warna, posisi, dan ukuran bau, yang sebenarnya tidak ada pada bau. Menariknya, ketika engkau merenungkan bentuk berwarna, *khayal* tidak mencari bau atau rasa bentuk tersebut, karena itu adalah tugas indera penciuman dan pengecapan. Namun, ketika engkau merenungkan sesuatu yang memiliki rasa atau bau, *khayal* mencari warna dan bentuk, yang merupakan tugas penglihatan. Meskipun *khayal* bekerja pada semua yang dipersepsi oleh panca indera, keterbiasaan dan keselarasannya dengan data penglihatan lebih kuat, sehingga pengaruhnya pada data penglihatan lebih intens dan efektif.

[62] Dalam konteks ini, ketika engkau memikirkan bahwa alam memiliki *sani'* (Pencipta) yang ada tanpa berada di arah tertentu, *khayal* mulai mencari warna dan ukuran untuknya, mengandaikan jarak dan kedekatan, serta mencoba membayangkan apakah *sani'* ini menyatu dengan alam atau terpisah darinya. *Khayal* juga mencari apakah *sani'* ini memiliki sifat-sifat yang ia amati pada bentuk-bentuk berwarna lainnya, tetapi tidak mencari apakah ia memiliki rasa atau bau, meskipun rasa, bau, warna, dan bentuk semuanya adalah objek indera. Oleh karena itu, ketika engkau memahami bahwa entitas terbagi menjadi *mahsus* (tersentuh indera) dan yang diketahui melalui *aql* (akal) tanpa pengaruh langsung indera atau *khayal*, tinggalkan *khayal* sejak awal dan percayalah pada apa yang dituntut oleh *aql*. Dengan demikian, jelaslah bahwa entitas terbagi menjadi yang menjadi objek indera (*mahsus*) dan yang tidak.

**Kedua: Pembagian Berdasarkan Hubungan Entitas dari Sudut Umum dan Khusus**

[63] Ketahuilah bahwa ketika engkau menghubungkan suatu makna atau hakikat yang ada (*mawjud*) dengan yang lain, engkau akan menemukan makna dan hakikat tersebut dalam salah satu dari empat keadaan berikut, tergantung pada apa yang dihubungkan dengannya: (a) lebih umum, (b) lebih khusus, (c) setara, atau (d) lebih umum dari satu sudut dan lebih khusus dari sudut lain.

Misalnya, ketika engkau menghubungkan "manusia" dengan "makhluk hidup", engkau akan melihat bahwa manusia lebih khusus daripada makhluk hidup. Sebaliknya, jika engkau menghubungkan "makhluk hidup" dengan "manusia", makhluk hidup lebih umum daripada manusia. Jika engkau menghubungkan "makhluk hidup" dengan "yang memiliki indera" (*hiss*), makhluk hidup setara dengan yang memiliki indera, tidak lebih umum maupun lebih khusus. Jika engkau menghubungkan "putih" dengan "makhluk hidup", engkau akan melihat bahwa putih, dari satu sudut, lebih umum daripada makhluk hidup, karena mencakup kapur,

kamper, dan benda tak hidup lainnya. Namun, dari sudut lain, putih lebih khusus daripada makhluk hidup, karena tidak mencakup gagak, manusia berkulit gelap, atau sekelompok makhluk hidup lainnya. Dengan demikian, hubungan semua hakikat di antara satu sama lain terjadi berdasarkan sudut pandang ini, dan hubungan serta relasi ini tidak melampaui empat jenis tersebut. Oleh karena itu, pahamilah apa yang belum dijelaskan dengan mengacu pada yang telah dijelaskan.

**Ketiga: Pembagian Entitas Berdasarkan Penentuan (*Ta'ayyun*) atau Ketidakpenentuan di Dunia Eksternal**

[64] Ketahuilah bahwa entitas (*mawjudat*) terbagi menjadi dua: (1) entitas individu (*shakhsi*) yang telah ditentukan (*mu'ayyan*) di dunia eksternal, disebut *a'yan shakhsiyyah* (entitas individu); dan (2) entitas yang belum ditentukan di dunia eksternal, disebut *kulliyyat* (universal) dan *umur 'ammah* (hal-hal umum).

*A'yan shakhsiyyah* mencakup hal-hal yang pertama-tama dipersepsi melalui indera, seperti Zaid, Amr, kuda ini, pohon ini, langit ini, atau planet ini. Demikian pula "putih ini" atau "*qudrah* (kekuatan) ini". Sebab, sifat ditentukan (*mu'ayyan*) berlaku baik untuk *aradh* (aksiden) maupun *jawhar* (substansi). Entitas individu seperti Zaid, kuda ini, pohon ini, atau putih ini, sebagai *ayn* (individu), tidak dapat memiliki kesamaan dengan entitas lain sebagai individu, karena *ayn* satu individu tidak sama dengan *ayn* individu lain. Namun, individu-individu ini memiliki kemiripan dalam sifat-sifat tertentu, seperti ketiga entitas di atas yang mirip dalam sifat "jasad" (materi), atau manusia dan kuda yang mirip dalam sifat "makhluk hidup", berbeda dengan pohon. Sifat yang menyebabkan kemiripan di antara entitas disebut *kulli* (universal) atau *umur 'ammah* (hal-hal umum).

[65] Kadang-kadang, Zaid dan Amr, setelah mirip dalam sifat jasad, makhluk hidup, dan manusia, juga mirip dalam tinggi badan dan keputihan. Dalam hal ini, tinggi badan dan keputihan menjadi *umur 'ammah* (hal umum) yang mencakup Zaid dan Amr secara bersamaan. Namun, ini tidak berarti bahwa keputihan Zaid sama persis dengan keputihan Amr, atau tinggi badan Zaid sama persis dengan tinggi badan Amr. Sebaliknya, kemiripan ini merujuk pada makna lain. Kami akan menjelaskan lebih lanjut tentang makna *kulli* (universal) dan keberadaannya di pikiran (*dzihn*) ketika membahasnya secara lebih rinci. Ini adalah salah satu isu paling halus dan teknis dalam pembahasan *ma'qulat* (hal-hal yang dipahami akal).

**Keempat: Hubungan Beberapa Makna dengan Makna Lain**

[66] Ketahuilah bahwa ketika engkau mengatakan, "Manusia ini putih," "Manusia ini makhluk hidup," atau "Manusia ini dilahirkan oleh perempuan," engkau telah membebankan keputihan, kehidupan, dan kelahiran kepada manusia, serta menisbahkan ketiga sifat ini kepadanya. Namun, hubungan masing-masing sifat ini dengan manusia berbeda. Engkau dapat membayangkan keputihan hilang dari manusia tanpa mengubah hakikatnya sebagai manusia. Oleh karena itu, keputihan bukan syarat bagi keberadaan manusia. Sifat seperti ini disebut *aradh mufariq* (aksiden yang dapat dipisahkan).

[67] Sebaliknya, sifat makhluk hidup bersifat wajib bagi manusia. Jika engkau tidak memahami "makhluk hidup" atau tidak dapat memahaminya, engkau tidak akan memahami manusia. Ketika engkau memahami manusia, engkau memahami makhluk hidup tertentu. Dengan demikian, "kehidupan" secara wajib termasuk dalam pemahamanmu tentang manusia. Sifat seperti ini diberi nama khusus untuk membedakannya, yaitu *muqawwim dzati* (unsur konstitutif hakikat). Namun, hubungan sifat seperti dilahirkan oleh betina atau memiliki warna dengan manusia berbeda dari sifat kehidupan. Engkau dapat memahami manusia

dengan definisi dan hakikatnya tanpa mempertimbangkan bahwa ia dilahirkan, bahkan jika keliru dianggap tidak dilahirkan. Sebab, memahami manusia tidak mensyaratkan keyakinan bahwa ia dilahirkan, tetapi mensyaratkan keyakinan bahwa ia adalah makhluk hidup. Keputihan dapat dipisahkan dari manusia, tetapi kelahiran tidak pernah terpisah darinya. Meskipun keputihan dapat hilang, memiliki warna (secara umum) adalah sifat yang tidak pernah terpisah dari manusia. Namun, keterkaitan warna dengan hakikat manusia tidak sama dengan keterkaitan kehidupan. Sifat seperti ini diberi nama khusus, yaitu *lazim* (sifat tak terpisahkan). Meskipun *muqawwim dzati* juga *lazim*, sifat mendirikan (*qa'im*) hakikat adalah khusus untuk *muqawwim dzati*. Oleh karena itu, istilah *lazim* secara khusus diberikan untuk sifat ini.

[68] Dari pembahasan ini, engkau memahami bahwa setiap makna yang dihubungkan dengan sesuatu adalah: (1) *dzati* (esensial), yaitu *muqawwim* (konstitutif) yang membentuk dan menegakkan hakikatnya; (2) *lazim* (tak terpisahkan) yang bukan *muqawwim dzati* tetapi tidak terpisah darinya (*ghayr mufariq*); atau (3) *aradhi* (aksidental), bukan *dzati* maupun *lazim*. Engkau mungkin bertanya, "Perbedaan antara *aradhi mufariq* (aksiden yang dapat dipisahkan) dan *dzati* jelas, tetapi perbedaan antara *muqawwim dzati* dan *lazim* yang bukan *muqawwim* kadang-kadang samar dan bermasalah. Adakah kriteria yang dapat kita gunakan untuk menyelesaikan masalah ini?" Kami menjawab: Para ahli *kalam* menyebut sifat *lazim* sebagai "pengikut hakikat" (*tabi' al-dzat*). Kadang-kadang, mereka menyebutnya "pengikut kejadian" (*tabi' al-huduts*). Bahkan, ahli *kalam* Mu'tazilah berpendapat bahwa "pengikut kejadian" tidak dipengaruhi oleh *qudrah* (kekuatan) pelaku, karena muncul sebagai konsekuensi dari kejadian (*hadits*). Mereka mencontohkan sifat *jawhar* (substansi) yang menempati ruang bersamaan dengan hakikatnya. Kami tidak akan membahas ini secara mendalam. Tujuan kami adalah menunjukkan kriteria untuk membedakan *dzati* dan *lazim*, yang terdiri dari dua kriteria.

[69] Kriteria pertama: Setiap sifat yang *lazim* (tak terpisahkan) dari sesuatu, yang meskipun dapat dihilangkan dalam anggapan (*wahm*) atau secara hipotetis tanpa menghilangkan entitas tersebut di dunia nyata, dan entitas tersebut tetap dapat dipahami, adalah *lazim*. Misalnya, jika kita menghilangkan keyakinan bahwa manusia atau jasad diciptakan, kita tetap dapat memahami manusia sebagai manusia dan jasad sebagai jasad. Padahal, sifat diciptakan adalah *lazim* bagi keduanya. Namun, jika kita menghilangkan sifat kehidupan dari manusia dalam *wahm*, kita tidak dapat memahami manusia. Oleh karena itu, salah satu syarat wajib untuk memahami manusia adalah tidak menghilangkan sifat kehidupan, tetapi menghilangkan sifat diciptakan bukan syarat wajib. Jadi, sifat yang tidak dapat dihilangkan baik di dunia nyata maupun dalam *wahm* adalah *dzati*; sifat yang dapat dihilangkan di dunia nyata dan *wahm* adalah *aradhi*; dan sifat yang tidak dapat dihilangkan di dunia nyata tetapi dapat dihilangkan dalam *wahm* adalah *lazim* yang bukan *dzati*. Namun, kriteria ini, meskipun sangat berguna dalam banyak kasus, tidak selalu konsisten. Ada beberapa sifat *lazim* yang jelas-jelas tak terpisahkan dari sesuatu dan tidak dapat dihilangkan bahkan dalam *wahm*. Misalnya, sifat memiliki warna adalah *lazim* bagi manusia, dan manusia tidak dapat dianggap tanpa warna dalam *wahm*. Namun, sifat ini tetap *lazim*, bukan *dzati*.

[70] Oleh karena itu, ketika mendefinisikan manusia, sifat memiliki warna tidak termasuk dalam definisinya. Padahal, seperti yang akan dijelaskan dalam *Kitab al-Hudud* (Buku Definisi) nanti, definisi harus mencakup semua *muqawwim dzati* (unsur konstitutif esensial) dari yang didefinisikan. Hal serupa berlaku untuk sifat bahwa setiap bilangan harus sama atau tidak sama dengan bilangan lain; ini adalah sifat *lazim*, bukan *dzati*, tetapi tidak dapat dihilangkan dalam *wahm* atau dibayangkan absen. Memang ada sifat *lazim* yang tidak dapat dihilangkan dalam *wahm*! Namun, sifat-sifat ini menjadi *lazim* setelah keberadaan entitas dan hanya diketahui melalui perantara, sehingga bukan *dzati*, karena tidak termasuk dalam

konsep (*mafhum*) entitas tersebut. Contohnya, jumlah sudut dalam segitiga sama dengan dua sudut siku. Sifat ini *lazim* bagi segitiga, tetapi hanya diketahui melalui perantara, bukan secara langsung. Oleh karena itu, kriteria pertama tidak selalu berlaku. Jika kriteria pertama tidak cukup, kami menggunakan kriteria kedua, yaitu: Jika engkau meragukan apakah suatu makna adalah *dzati* atau *lazim* dari sesuatu setelah memikirkannya, perhatikan: Jika engkau tidak dapat memahami hakikat entitas tanpa memahami makna tersebut terlebih dahulu, maka makna itu *dzati*. Misalnya, dalam *lafadz* "makhluk hidup" dan "manusia", jika engkau tidak memahami "kehidupan" terlebih dahulu, engkau tidak dapat memahami manusia. Ketika engkau memahami manusia dan makhluk hidup, engkau memahami manusia setelah memahami kehidupannya. Jadi, kehidupan adalah *dzati* bagi manusia. Jika engkau dapat memahami hakikat entitas tanpa memahami makna tersebut atau dapat mengabaikannya dalam anggapan, maka makna itu bukan *dzati*.

[71] Jika suatu makna hilang dengan cepat, seperti gerakan duduk dan berdiri manusia, atau hilang secara bertahap, seperti masa muda manusia, ketahuilah bahwa itu adalah *aradhi mufariq* (aksiden yang dapat dipisahkan). Sebaliknya, jika makna tersebut tidak pernah terpisah dari hakikat (*dzat*), seperti jumlah sudut dalam segitiga yang selalu sama dengan dua sudut siku, maka itu adalah *lazim* (sifat tak terpisahkan). Banyak sifat yang *lazim* bagi individu, seperti mata biru atau kulit hitam pada seseorang berkulit gelap, tidak pernah terpisah dari keberadaan individu tersebut. Oleh karena itu, tidaklah keliru untuk menyebut sifat ini *lazim* bagi individu tersebut. Meskipun sifat-sifat ini bersifat *lazim* bagi individu, sifat tersebut tidak wajib bagi seluruh jenis (*jins*), melainkan bersifat kebetulan. Sebab, ada manusia yang tidak memiliki sifat-sifat tersebut. Jika ada cara untuk menghilangkan warna biru pada mata atau kulit hitam, manusia itu tetap manusia. Namun, jika ada cara untuk menghilangkan sifat jumlah sudut segitiga sama dengan dua sudut siku, maka segitiga tidak lagi ada dan kehilangan hakikatnya. Oleh karena itu, pahamilah perbedaan halus antara *lazim* yang wajib (*lazim wajib*) dan *lazim* yang berkaitan dengan keberadaan (*lazim wujudi*).

**Kelima: *Dzati* dan *Aradhi* Secara Inheren**

[72] Dalam terminologi ahli logika, *muqawwim* (konstitutif) khusus untuk *dzati* (esensial). Lawannya, baik *mufariq* (dapat dipisahkan) maupun *lazim* (tak terpisahkan), disebut *aradhi* (aksidental). Dengan demikian, muncul istilah *aradhi mufariq* (aksiden yang dapat dipisahkan) dan *aradhi lazim* (aksiden tak terpisahkan). Dalam pengertian ini, *aradhi* adalah segala yang bukan *muqawwim*, dan dibagi berdasarkan hubungannya dengan entitas yang dinisbatkan kepadanya menjadi: (a) mencakup entitas tersebut dan lainnya, disebut *aradh 'amm* (aksiden umum); (b) hanya khusus untuk entitas tersebut, disebut *khassah* (sifat khas).

*Khassah* bisa *lazim* atau tidak, bisa berlaku untuk jenis terakhir (*naw' akhir*) atau tidak, dan bisa mencakup seluruh jenis (*jins*) atau hanya sebagian. Misalnya, "berjalan" dan "makan" adalah *khassah* bagi makhluk hidup, karena meskipun tidak dimiliki semua makhluk hidup, sifat ini tidak ada pada selain makhluk hidup. Jika dinisbatkan pada manusia, sifat ini menjadi *aradh 'amm* (aksiden umum). Demikian pula, ringkikan kuda dan tawa manusia adalah *khassah*. Jangan mengira bahwa *aradhi* di sini merujuk pada *aradh* sebagai lawan *jawhar* (substansi). Sebab, *aradhi* dalam konteks ini, seperti ketika dikatakan "manusia putih", bisa merujuk pada *jawhar*. Dalam hal ini, "putih" merujuk pada *jawhar* yang putih, bukan *keputihan* sebagai *aradh*. Jangan abaikan kehalusan ini, agar tidak salah.

[73] *Aradhi* juga dibagi menjadi *aradh dzati* (aksiden esensial) dan *aradh ghayr dzati* (aksiden non-esensial). Misalnya, entitas (*mawjud*), jasad, dan manusia bergerak. Namun, kita tidak mengatakan entitas bergerak karena sifatnya sebagai entitas, melainkan karena makna yang lebih khusus, yaitu sifatnya sebagai jasad. Gerakan pada manusia bukan karena sifatnya

sebagai manusia, melainkan karena makna yang lebih umum, yaitu sifatnya sebagai jasad. Jadi, gerakan adalah *aradh dzati* bagi jasad, karena gerakan melekat pada jasad karena hakikatnya sebagai jasad, bukan karena makna yang lebih umum atau khusus. Kesehatan dan penyakit adalah *aradh dzati* bagi makhluk hidup, karena sifat ini tidak melekat akibat sifatnya sebagai entitas atau jasad, juga bukan karena makna yang lebih khusus dari makhluk hidup, seperti kuda, lembu, atau manusia, melainkan karena sifatnya sebagai makhluk hidup. Demikian pula, sifat genap dan ganjil pada bilangan adalah *aradh dzati*. Jangan mencampuradukkan *dzati* dalam pengertian pertama (*muqawwim dzati*, konstitutif esensial) dengan *dzati* dalam pengertian kedua (*aradh dzati*, aksiden esensial). Inilah pembagian *aradhi*.

[74] *Dzati muqawwim* (esensial konstitutif) terbagi menjadi:

(1) yang tidak memiliki sesuatu yang lebih umum, yang termasuk dalam hakikat (*mahiyyah*) dan dapat dijawab untuk pertanyaan "apa itu?", disebut *jins* (genus);
(2) yang lebih khusus dari *jins* dan dapat dijawab untuk pertanyaan "apa itu?", disebut *naw'* (spesies);
(3) yang dijawab untuk pertanyaan "yang mana?", disebut *fashl* (diferensial). Dengan pembagian ini, *dzati* terdiri dari *jins*, *naw'*, dan *fashl*; sedangkan *aradhi* terdiri dari *khassah* dan *aradh 'amm*.

Totalnya menjadi lima. Dalam terminologi logika, ini disebut *lima mufrad* (lima tunggal) atau *kulliyyat khams* (lima universal). Ada beberapa poin dalam tiga jenis *dzati* yang dapat menyebabkan kebingungan. Mari kita jelaskan melalui pertanyaan:

[75] Jika seseorang bertanya, "Jika *dzati* yang lebih umum disebut *jins* dan yang lebih khusus disebut *naw'*, lalu apa nama yang berada di tengah, seperti 'makhluk hidup', karena jasad lebih umum dan manusia lebih khusus daripada makhluk hidup?" Kami jawab: Itu disebut *naw'* relatif terhadap yang lebih umum (*jins*-nya) dan *jins* relatif terhadap yang lebih khusus (*naw'*-nya).

[76] Jika engkau bertanya, "Apakah istilah *naw'* diberikan untuk yang di tengah dan untuk *naw'* terakhir seperti 'manusia' dengan *tawatu'* (makna setara) atau dengan *musytarak* (homofoni)?" Ketahuilah bahwa istilah ini diberikan dengan *musytarak* (homofoni). Sebab, "manusia" disebut *naw'* karena tidak dapat dibagi lagi ke dalam *dzati* yang lebih khusus, hanya ke dalam individu seperti Zaid dan Amr atau sifat *aradhi* seperti tinggi atau pendek. Sedangkan "makhluk hidup" disebut *naw'* karena ada makna yang lebih umum darinya. Penamaan "manusia" sebagai *naw'* disebabkan oleh tidak adanya *dzati* yang lebih khusus, dan apa yang lebih khusus darinya adalah *aradhi*, bukan *dzati*. Jadi, kedua makna ini berbeda sepenuhnya.

[77] Jika ditanya, "*Mawjud* (entitas) dan *syay'* (sesuatu) lebih umum daripada jasad dan makhluk hidup. Apakah ini juga disebut *jins*?" Kami jawab: Tidak ada batasan dalam pemberian nama setelah memahami makna, tetapi cara terbaik adalah mengikuti tradisi ahli logika. Mereka menetapkan istilah *jins* untuk sesuatu yang termasuk dalam *mahiyyah* (hakikat) dan dapat menjawab pertanyaan "apa itu?". Ketika ditanya "apa itu?" tentang sesuatu, menjawab "itu *mawjud*" atau "itu *syay'*" bukanlah jawaban yang tepat. *Mawjud* lebih mirip sifat yang dinisbatkan pada *mahiyyah* yang dipahami. Sebab, meskipun ada keraguan apakah *mahiyyah* suatu entitas ada di dunia eksternal, *mahiyyah* tersebut dapat ada di pikiran (*dzihn*).

[78] Misalnya, *mahiyyah* segitiga adalah bentuk yang dibatasi tiga sisi. Meskipun segitiga tidak ada di dunia eksternal, *mahiyyah*-nya dapat ada di pikiran kita. Jika "keberadaan" (*wujud*) termasuk dalam *mahiyyah* sebagai *muqawwim dzati* (unsur konstitutif esensial), kita tidak dapat memahami segitiga atau memiliki *mahiyyah*-nya di pikiran tanpa keberadaannya. Jadi,

*muqawwim dzati* ada bersama hakikat (*dzat*) di pikiran. Seperti halnya bentuk manusia hanya ada di pikiran jika ia adalah makhluk hidup yang ada di dunia eksternal, dan *mahiyyah* segitiga hanya ada jika ia adalah bentuk yang ada, demikian pula "kehidupan" adalah *muqawwim* bagi manusia dan "bentuk" bagi segitiga. Jika "keberadaan" adalah *muqawwim dzati*, bentuk atau definisi suatu entitas tidak akan ada di pikiran kecuali entitas itu ada di dunia eksternal. Namun, kenyataannya tidak demikian.

[79] Secara umum, keberadaan suatu entitas ada di dunia eksternal atau di pikiran. Jika di dunia eksternal, semua *muqawwim dzati* harus ada. Jika di pikiran, keberadaan ini adalah cerminan keberadaan di dunia eksternal dan sesuai dengannya. Itulah makna *ilmu* (pengetahuan). Mengetahui sesuatu berarti bentuk, hakikat, atau cerminannya ada di pikiran. Ini seperti pantulan bentuk di cermin, tetapi cermin hanya memantulkan *mahsusat* (hal-hal yang dapat dirasakan indera), sedangkan pikiran adalah cermin tempat *ma'qulat* (hal-hal yang dipahami akal) memperoleh keberadaan.

[80] Jika seseorang bertanya, "Saya telah memahami perbedaan antara *jins* dan sesuatu yang umum seperti *jins* meskipun bukan *jins*. Lalu, bagaimana membedakan *fashl* (diferensial) dan *naw'* (spesies)?" Kami menjawab: *Fashl* adalah *dzati* (esensial) yang disebutkan dalam jawaban atas pertanyaan "yang mana?", bukan "apa itu?". Misalnya, jika ditunjukkan anggur dan ditanya "apa itu?", jawabannya adalah "minuman". Setelah itu, tidaklah tepat untuk bertanya lagi "apa itu?", melainkan "minuman yang mana?", dan jawabannya yang tepat adalah "yang memabukkan". Dengan demikian, "memabukkan" adalah *fashl*, yang membedakan minuman ini dari minuman lain. *Fashl* adalah apa yang disebut oleh ahli *fiqh* sebagai *ihtiraz* (pembatasan). Namun, *ihtiraz* kadang-kadang dilakukan dengan sifat *dzati* (esensial) dan kadang-kadang dengan sifat *aradhi* (aksidental). Istilah *fashl*, ketika digunakan secara mutlak, biasanya merujuk pada yang *dzati*. Jika pertanyaan "yang mana?" dijawab dengan "merah dan berbuih (fermentasi)", ini dapat membedakan anggur dari yang lain dan mencapai *ihtiraz*, tetapi ini adalah *fashl* yang bukan *dzati*. Sebaliknya, "memabukkan" adalah *fashl dzati* bagi minuman, dan "*nathiq*" (berpikir) adalah *fashl dzati* bagi makhluk hidup.

[81] Secara umum, *jins* (genus) dan *naw'* (spesies) adalah hakikat itu sendiri secara terperinci, seperti jasad, manusia, dan pohon. Sedangkan *fashl* adalah sesuatu yang memiliki hakikat tertentu, seperti "berpikir" (*nathiq*), "berindra" (*hiss*), dan "memabukkan", yaitu yang memiliki akal, indera, atau sifat memabukkan. Ketika engkau mengatakan "berpikir" atau "berindra", seolah-olah engkau tidak mengatakan "memiliki akal" atau "memiliki indera". Penjelasan lebih lanjut tentang ini akan dibahas dalam *Kitab al-Hudud* (Buku Definisi), yang menunjukkan pemahaman hakikat entitas. Sebab, definisi hanya lengkap dengan menyebutkan *jins* dan *fashl*.

**Keenam: Kategori Hakikat yang Disebutkan dalam Jawaban atas Pertanyaan tentang *Mahiyyah***

[82] Ketahuilah bahwa pertanyaan "apa itu?" bertujuan untuk mengetahui *mahiyyah* (hakikat) suatu entitas. Orang yang mengetahui dan menyebutkan *mahiyyah* telah memberikan jawaban. *Mahiyyah* hanya terwujud melalui keseluruhan *muqawwim dzati* (unsur konstitutif esensial) entitas tersebut. Untuk menjawab pertanyaan ini secara benar, semua *muqawwim dzati* harus disebutkan, yaitu dengan menyampaikan definisi entitas tersebut. Jika penjawab mengabaikan sebagian *dzati*, jawabannya tidak lengkap. Misalnya, jika seseorang menunjuk anggur dan bertanya "apa itu?", menjawab "minuman" tidaklah tepat, karena ini hanya menyebutkan sebagian *dzati* yang lebih umum dan mengabaikan "memabukkan".

[83] Jika seseorang menunjuk manusia dan bertanya "apa itu?", kami menjawab "manusia". Jika kemudian ditanya "apa itu manusia?", jawaban yang benar adalah "manusia adalah makhluk

hidup yang berpikir (*nathiq*) dan fana". Ini adalah definisi lengkap manusia. Tujuannya adalah menyebutkan sesuatu yang mencakup yang didefinisikan dan lainnya (*jins*), serta sesuatu yang khusus untuk yang didefinisikan (*fashl*). Entitas menjadi dirinya sendiri karena gabungan unsur-unsur ini, dan hakikatnya terwujud melalui gabungan tersebut. Dengan prinsip dasar ini, kami nyatakan bahwa jawaban atas pertanyaan "apa itu?" terbagi menjadi tiga jenis:

**Pertama**, Jawaban dengan sifat khusus mutlak, yaitu menyebutkan definisi untuk menjelaskan *mahiyyah*. Misalnya, ketika ditanya "apa itu anggur?", engkau menjawab "minuman memabukkan yang diperas dari anggur". Ini adalah pernyataan yang khusus, sesuai, dan setara dengan anggur, tidak lebih umum atau khusus, melainkan sepenuhnya sepadan dalam cakupan. Definisi ini mencakup semua *muqawwim dzati* yang terdiri dari *jins* dan *fashl*, serta setara dengan yang didefinisikan. Hubungan definisi dengan *ism* yang didefinisikan selalu demikian.

[84] **Kedua**, Jawaban dengan sifat umum mutlak. Misalnya, jika ditanya "apa itu?" tentang kelompok yang terdiri dari kuda, lembu, dan manusia, jawaban yang tepat adalah "makhluk hidup". Yang lebih umum dari "makhluk hidup" adalah "jasad". Kelompok ini tidak memiliki *mahiyyah* bersama yang tunggal, tetapi jasad adalah bagian dari *mahiyyah*. Sebab, makhluk hidup didefinisikan sebagai jasad yang memiliki jiwa (*nafs*), bergerak dengan kehendak (*iradah*), dan berindra (*hiss*). Manusia, kuda, dan sejenisnya lebih khusus daripada kelompok ini dalam hal *dilalah* (penunjukan). Kelompok ini diperlakukan sebagai satu entitas, dan *mahiyyah* bersama yang paling khusus adalah "makhluk hidup".

[85] **Ketiga**, Jawaban yang menggabungkan sifat khusus dan umum. Misalnya, jika ditanya "apa itu?" tentang kelompok Zaid, Amr, dan Khalid, jawaban yang sesuai berdasarkan syarat (mencakup semua *dzati*) adalah "manusia". Demikian pula jika ditanya "apa itu Zaid?" (bukan "siapa Zaid?"), jawaban yang benar adalah "manusia". Sifat-sifat tambahan seperti tinggi, putih, anak seseorang, laki-laki atau perempuan, sehat atau sakit, bisa menulis, berilmu atau bodoh, adalah *aradh* (aksiden) atau sifat *lazim* (tak terpisahkan) yang muncul sejak kelahiran atau perkembangan. Tidaklah mustahil membayangkan sifat-sifat ini atau kebalikannya ada pada Zaid, atau bahkan hilang, sementara ia tetap manusia.

[86] Hubungan "makhluk hidup" dengan "manusia" atau sebaliknya tidaklah demikian. Tidaklah mungkin dikatakan: "Sesuatu di rahim ibunya membuat manusia menjadi manusia, dan jika tidak ada, ia tetap makhluk hidup tetapi menjadi kuda atau makhluk hidup lain. Bahkan, jika ia bukan manusia, ia tidak akan menjadi makhluk hidup, baik sebagai dirinya sendiri maupun sebagai yang lain." Oleh karena itu, "manusia" (dan makna universal lainnya) adalah *dzati* terakhir (*dzati akhir*) dan disebut *naw' akhir* (spesies terakhir).

[87] Jika seseorang bertanya, "Mengenai jenis kedua, mengapa tidak boleh mengatakan 'yang berindra dan bergerak dengan kehendak' sebagai pengganti 'makhluk hidup', padahal itu adalah *dzati* yang setara dengan makhluk hidup?" Kami menjawab: Ini tidak benar berdasarkan syarat yang diinginkan. Sebab, melalui *mutabaqah* (kepenuhan makna), "berindra dan bergerak" hanya menunjuk pada sesuatu yang memiliki daya indera dan gerak, seperti "putih" menunjuk pada sesuatu yang memiliki keputihan.

[88] Pertanyaan "apa itu?" dan "apa hakikat *dzat*-nya?" menyangkut *mahiyyah* atau cakupan *lafadz* seperti "berindra", "bergerak", atau "putih", yang hanya termasuk melalui *iltizam* (keharusan makna). *Mahiyyah* tidak diketahui langsung dari *lafadz*, tetapi melalui penalaran (*istidlal*) bahwa itu hanya dapat dipahami pada jasad yang memiliki jiwa (*nafs*). Jika ditanya "apa itu jasad?" dan engkau menjawab "jasad adalah putih", meskipun kita tahu bahwa keputihan hanya melekat pada jasad, ini bukan jawaban yang tepat. Kami katakan bahwa *dilalah* keputihan pada jasad adalah melalui *iltizam*. Sebelumnya, kami telah menyatakan bahwa *dilalah* yang

sah adalah melalui *mutabaqah* (kepenuhan makna) dan *tadhammun* (pengandungan makna). Oleh karena itu, menjawab pertanyaan tentang *mahiyyah* dengan *khassah* yang jauh (*khassah ba'idah*), meskipun melalui *iltizam*, tidaklah tepat. Misalnya, menjawab pertanyaan tentang *mahiyyah* manusia dengan "manusia tertawa" atau tentang *mahiyyah* segitiga dengan "jumlah sudutnya sama dengan dua sudut siku" tidaklah tepat, meskipun ini menunjuk pada manusia dan segitiga melalui *iltizam*.

[89] Jika seseorang berkata, "Kalian mengklaim bahwa ketika *mahiyyah* ada di pikiran, semua bagiannya juga ada, tetapi ini tidak benar. Ketika kita mengetahui *hadits* (sesuatu yang baru ada), meskipun *dzat hadits* memiliki banyak bagian, kita seolah hanya mengetahui satu hal. Makna *hadits* adalah 'ada setelah tidak ada'. Jadi, pengetahuan tentang keberadaan, ketiadaan sebelumnya, urutan waktu, dan waktu itu sendiri termasuk dalam *hadits*. Untuk definisi *hadits* lengkap, semua pengetahuan ini harus ada di pikiran. Namun, seseorang yang memikirkan *hadits* mengetahuinya tanpa memikirkan semua detail ini." Jawabannya adalah: Semua *muqawwim dzati* dari *mahiyyah* harus ada dalam pemahaman (*tasawwur*), tetapi kadang-kadang tidak dipikirkan satu per satu. Banyak hal yang diketahui tidak dipikirkan secara terperinci, tetapi ketika diingatkan, citranya muncul di pikiran, dan diketahui bahwa itu sudah ada di pikiran. Jadi, seseorang yang mengetahui *hadits* tetapi tidak memikirkan bagian-bagiannya seperti keberadaan dan ketiadaan, dianggap hanya mengetahui *hadits*. Jika ditanya, "Apakah engkau tahu tentang keberadaan, ketiadaan, atau urutan waktu?" dan ia menjawab "tidak tahu", ia tidak jujur.

[90] Jika seseorang yang mengetahui manusia ditanya, "Apakah engkau tahu tentang makhluk hidup, jasad, yang berindra, atau sesuatu yang memiliki panjang, lebar, dan kedalaman (definisi jasad)?" dan ia menjawab "tidak tahu", ia tidak jujur. Dari sini, kita pahami bahwa makna-makna ini sudah ada dan dikenal di pikiran, tetapi tidak secara terperinci. Ketika diingatkan satu per satu, makna-makna ini menjadi jelas, dan diketahui bahwa mereka sudah dikenal sebelumnya. Pahamilah hal ini dengan baik, karena ini adalah topik yang halus dan teknis. Dengan pembagian ini, kami telah menyoroti potensi keraguan dan keberatan melalui format tanya-jawab.

[91] Mari kita mulai dengan gambaran (*rasm*) yang berfungsi seperti definisi (*hadd*). Pertama, *jins* (genus) digambarkan sebagai *kulli* (universal) yang menjadi predikat (*mahmul*) bagi entitas-entitas dengan hakikat berbeda dalam jawaban atas pertanyaan "apa itu?". *Fashl* (diferensial) digambarkan sebagai *kulli* yang menjadi predikat bagi suatu entitas dalam jawaban atas pertanyaan "di dalam hakikat (*jawhar*) apa itu?". *Naw'* (spesies) memiliki dua makna: (1) digambarkan sebagai *kulli* yang menjadi predikat bagi entitas-entitas yang hanya berbeda dalam jumlah dalam jawaban atas pertanyaan "apa itu?"; (2) digambarkan sebagai *kulli* yang menjadi predikat secara esensial (*dzati*) dan primer bagi *jins* itu sendiri dan lainnya. *Khassah* (sifat khas) digambarkan sebagai *kulli* yang menjadi predikat secara tidak esensial (*ghayr dzati*) hanya bagi entitas-entitas di bawah satu hakikat. *Aradh 'amm* (aksiden umum) digambarkan sebagai *kulli* yang menjadi predikat secara tidak esensial bagi entitas-entitas di bawah satu hakikat dan juga bagi lainnya.

[92] Ketahuilah bahwa *dzati* (esensial) seperti *jins* dan *naw'* tersusun secara bertahap ke atas hingga mencapai *jins a'la* (genus tertinggi), yaitu *jins* yang tidak memiliki *jins* di atasnya. *Dzati* juga tersusun ke bawah secara bertahap hingga mencapai *naw' akhir* (spesies terakhir). Jika melampaui *naw' akhir*, maka akan sampai pada individu (*fard*) dan *aradh* (aksiden). *Jins a'la* harus berakhir pada *naw' akhir* saat turun ke bawah, karena harus ada batasnya. *Naw' akhir*, saat naik ke atas, hanya dapat melampaui *jins a'la* dengan menyebutkan *aradh* atau *lazim* (sifat tak terpisahkan). *Dzati* pada akhirnya selalu mencapai *naw' akhir*, dan *naw' akhir* ini jumlahnya banyak.

[93] Menurut klaim ahli logika, jumlah *jins a'la* (genus tertinggi) adalah sepuluh, yaitu satu *jawhar* (substansi) dan sembilan *aradh* (aksiden): *kammiyyah* (kuantitas), *kayfiyyah* (kualitas), *idhafah* (relasi), *makan* (tempat), *zaman* (waktu), *wadh'* (posisi), *milkiyyah* (kepemilikan), *fi'l* (tindakan), dan *infi'al* (penerimaan). Contohnya:

- *Jawhar* : manusia, jasad, batu mulia.
- *Kammiyyah* : panjang satu hasta, tiga hasta.
- *Kayfiyyah* : putih, hitam.
- *Idhafah* : dua kali lipat, setengah, ayah, anak.
- *Makan* : di pasar, di rumah.
- *Zaman* : pada waktu ini, saat itu.
- *Wadh'* : bersandar, duduk.
- *Fi'l* : membakar, memotong.
- *Infi'al* : dibakar, dipotong.
- *Milkiyyah* : bersandal, bersyal, bersenjata.

[94] Kesepuluh *jins* ini dapat dirangkum dalam satu individu dan satu kalimat, misalnya: "Seorang faqih bernama fulan, bertubuh tinggi, berkulit sawo matang, anak fulan, tinggal di rumahnya selama sekian tahun, bersyal, sedang mengajar dan belajar." Inilah *jins-jins* entitas dan *lafadz* yang menunjukkannya. *Lafadz* ini menunjukkan entitas melalui pengaruhnya di pikiran (*dzihn*), yaitu dengan menetapkan bentuknya (*surah*) di pikiran, yang disebut *ilmu* (pengetahuan). Tidak ada yang diketahui yang tidak termasuk dalam salah satu kategori ini, dan tidak ada *lafadz* yang tidak menunjuk pada salah satu kategori ini.

[95] Yang lebih umum dari semua *jins* ini adalah *mawjud* (entitas). Sebelumnya, kami telah menyebutkan bahwa *mawjud* bukan *jins*. Dalam pembagian awal, *jins* terbagi menjadi *jawhar* (substansi) dan *aradh* (aksiden), dan *aradh* terbagi menjadi sembilan jenis ini, sehingga totalnya sepuluh. Pembahasan lebih rinci dan penyelidikan tentang ini akan dilakukan dalam *Kitab Aqsam al-Wujud wa Ahkamiha* (Buku Bagian-Bagian Keberadaan dan Hukum-Hukumnya), karena bagian ini adalah tempat penelitian tentang kategori entitas. Allah Maha Mengetahui.

## KOMPOSISI MAKNA-MAKNA TUNGGAL

[96] Ketahuilah bahwa ketika makna-makna dikomposisikan, muncul beberapa kategori seperti *istifham* (pertanyaan), *iltimas* (permintaan), *tamanni* (harapan), *tarajji* (permohonan), *ta'ajjub* (kekaguman), dan *khabar* (pernyataan). Dari kelompok ini, yang akan kita bahas di sini adalah kategori terakhir, yaitu *khabar* (pernyataan). Sebab, yang ingin kita peroleh pengetahuannya adalah *burhan* (bukti rasional) yang mengarah pada pengetahuan, dan ini terdapat dalam *qiyas* (silogisme) yang tersusun dari premis-premis. Setiap premis dalam *qiyas* adalah *khabar* mandiri yang disebut *qadhiyyah* (proposisi). *Khabar* adalah sesuatu yang memungkinkan pembicara untuk menyatakan—secara langsung (*bi-dzatih*), bukan secara kebetulan (*bi-'aradh*)—bahwa apa yang dikatakan benar atau salah. Istilah "secara langsung" membedakan *khabar* dari kategori lain. *Khabar* bisa salah secara kebetulan, misalnya ketika seseorang yang ditanya tentang sesuatu yang diketahuinya dikatakan "jangan berbohong!" sebagai pengingat karena kekeliruan dalam penyampaian. Contoh lain, ketika seseorang memanggil "Wahai Zaid!" tetapi menunjuk orang lain, karena ia mengira Zaid ada di rumah. Jika dikatakan "jangan salah bicara!", ini menunjukkan kesalahan bukan pada panggilan, melainkan pada *khabar* tersirat bahwa Zaid ada di rumah. Oleh karena itu, pembahasan kita di bagian ini adalah tentang proposisi (*qadhiyyah*), dengan menyebutkan hukum-hukum dan pembagiannya untuk menjelaskannya.

**Pertama: Proposisi**

[97] Secara hakikatnya, proposisi terbagi menjadi dua komponen tunggal (*mufrad*) yang mandiri: (1) *khabar* (predikat) dan (2) *makhbar 'anhu* (subjek, yang diberi kabar). Misalnya, dalam pernyataan "Zaid berdiri", "Zaid" adalah *makhbar 'anhu* (subjek) dan "berdiri" adalah *khabar* (predikat). Demikian pula, dalam "alam adalah *hadits* (baru ada)", "alam" adalah subjek dan "*hadits*" adalah predikat. Dalam tradisi ahli logika, *khabar* disebut *mahmul* (predikat) dan *makhbar 'anhu* disebut *mawdhu'* (subjek). Kita akan mengikuti istilah ahli logika, karena *lafadz* yang digunakan tidak pernah diperdebatkan.

[98] Ketika kita mengatakan "bentuk adalah predikat bagi segitiga" dalam proposisi "setiap segitiga adalah bentuk", kita tidak bermaksud bahwa hakikat segitiga sama dengan hakikat bentuk. Yang dimaksud adalah bahwa segitiga secara langsung juga dapat disebut bentuk, terlepas dari apakah hakikatnya adalah segitiga, bentuk, atau sesuatu yang ketiga. Misalnya, ketika menunjuk manusia dan berkata "yang putih ini tinggi", hakikat entitas yang ditunjuk adalah manusia, bukan putih (subjek) atau tinggi (predikat). Jika kita berkata "yang putih ini manusia", predikatnya adalah hakikat entitas yang ditunjuk. Jika kita berkata "manusia ini putih", subjeknya adalah hakikat. Jadi, dengan predikat, kita hanya bermaksud menyampaikan apa yang dikatakan tanpa mensyaratkan hal lain seperti menjelaskan hakikat subjek. Inilah pembagian minimal proposisi predikatif (*qadiyyah hamliyyah*).

[99] Berdasarkan cara komposisinya, proposisi terbagi menjadi tiga jenis:

**Pertama, Proposisi Predikatif (*Qadhiyyah Hamliyyah*)**: Proposisi yang menetapkan atau menyangkal suatu makna sebagai predikat bagi makna lain, seperti "alam adalah *hadits*" atau "alam bukan *hadits*". Dalam contoh ini, "alam" adalah *mawdhu'* (subjek), "*hadits*" adalah *mahmul* (predikat) yang diafirmasi dalam kasus pertama dan dinegasikan dalam kasus kedua. Kata "*laysa*" (bukan) adalah partikel negasi yang, dengan ditambahkan pada subjek dan predikat, menegaskan negasi predikat dari subjek.

[100] **Kedua, Proposisi Kondisional Bertiitik (*Qadhiyyah Syarthiyyah Muttashillah*)**: Misalnya, "jika alam adalah *hadits*, maka alam memiliki *muhdits* (pencipta)". Disebut kondisional karena menggunakan partikel syarat (*adah syarthiyyah*) yang menjadikan keberadaan *muqaddam* (anteseden, proposisi syarat) sebagai syarat bagi keberadaan *tali* (konsekuen, proposisi hasil). Partikel syarat meliputi "*in*" (jika), "*idha*" (ketika), dan kata-kata penggantinya. Dalam contoh "jika alam adalah *hadits*", bagian ini adalah *muqaddam* (anteseden), dan "memiliki *muhdits*" adalah *tali* (konsekuen). *Tali* berfungsi seperti predikat, tetapi berbeda dalam satu hal: predikat dalam hakikatnya terkait dengan subjek, melekat padanya, dan tidak terpisah (*mufariq*) darinya, melainkan terhubung melalui *mulazamah* (keharusan) atau ketundukan (*taba'iyyah*). Misalnya, dalam "manusia adalah makhluk hidup", "makhluk hidup" adalah predikat yang melekat pada manusia secara tak terpisahkan (*mulazim*) dan tidak terpisah (*mufariq*). Namun, dalam "alam memiliki *muhdits*", *muhdits* (pencipta) harus ada bersama sifat *hadits* (baru ada) dan terhubung dengannya, tetapi ini tidak berarti *muhdits* melekat pada alam itu sendiri.

[101] Ketika proposisi kondisional bertiitik (*syarthiyyah muttashillah*) dianalisis dengan menghilangkan partikel syarat dan konsekuen, yang tersisa adalah dua proposisi predikatif (*hamilyyah*). Setiap proposisi predikatif (*hamliyyah*) terdiri dari satu predikat tunggal (*mahmul mufrad*) dan satu subjek tunggal (*mawdhu' mufrad*). Jadi, komposisi dalam proposisi kondisional jelas lebih kompleks daripada proposisi predikatif. Sebab, ketika dianalisis, proposisi kondisional tidak langsung terurai menjadi unsur-unsur sederhana, melainkan terlebih dahulu menjadi proposisi predikatif, kemudian pada tahap kedua menjadi unsur-unsur sederhana seperti subjek dan predikat.

[102] **Proposisi Kondisional Terpisah (*Qadhiyyah Syarthiyyah Munfashilah*)**: Misalnya, "alam adalah *hadits* atau *qadim* (abadi)". Ini terdiri dari dua proposisi predikatif yang digabungkan, di mana masing-masing secara wajib terpisah dari yang lain. Berbeda dengan proposisi kondisional bertiitik, di mana kedua proposisi harus ada bersama, proposisi ini disebut *munfashil* (terpisah) karena sifatnya. Ahli *kalam* menyebut jenis ini *sabr wa taqsim* (penahanan dan pembagian). Proposisi terpisah kadang-kadang terdiri dari dua bagian, seperti contoh di atas, atau tiga bagian atau lebih, seperti "bilangan ini sama dengan, lebih kecil dari, atau lebih besar dari bilangan itu". Proposisi ini, meskipun memiliki tiga bagian, terbatas (*mahsur*). Kadang-kadang, tanpa batasan atau penentuan, jumlahnya bisa banyak, seperti "ini hitam atau putih" atau "fulan ada di Makkah atau Baghdad".

[103] Proposisi kondisional terpisah terbagi menjadi tiga jenis:

1. **Menghalangi *jam'* (kebersamaan) dan *khuluww* (ketiadaan bersama)**: Misalnya, "alam adalah *hadits* atau *qadim*". Dalam proposisi ini, *hadits* dan *qadim* tidak dapat ada bersama (*jam'*), dan keduanya tidak dapat absen bersama (*khuluww*), karena salah satunya harus ada.
2. **Menghalangi *jam'* tetapi tidak *khuluww***: Misalnya, jika seseorang berkata "ini adalah hewan dan pohon", engkau menjawab "ini adalah hewan atau pohon". Artinya, keduanya tidak dapat ada bersama pada subjek yang sama, tetapi sesuatu di luar keduanya, seperti benda tak hidup, dapat benar.
3. **Menghalangi *khuluww* tetapi tidak *jam'***: Misalnya, ketika salah satu bagian proposisi digantikan dengan *lazim*-nya (konsekuensi logisnya), seperti "Zaid ada di laut atau tidak tenggelam". Ini menghalangi *khuluww* (keduanya tidak ada), karena Zaid harus ada di laut atau tidak tenggelam, tetapi tidak menghalangi *jam'*, karena Zaid bisa berada di laut dan tidak tenggelam. Penyebabnya adalah bahwa "tidak tenggelam" adalah *lazim* dari "berada di darat", tetapi lebih umum, karena seseorang di laut juga bisa tidak tenggelam. Seharusnya proposisi ini adalah "Zaid ada di laut atau di darat", yang menghalangi baik *jam'* maupun *khuluww*. Namun, karena "tidak tenggelam" adalah *lazim* dari "di darat" dan lebih umum, ini memungkinkan *jam'* (keduanya ada bersama).

[104] Ketiga jenis ini adalah situasi serupa yang membutuhkan penjelasan perbedaan dengan cermat. Makna berpikir dan menalar (*aql*) tidak lain adalah memahami pemisahan situasi yang tampak serupa ke dalam kategori berbeda, serta penggabungan situasi yang tampak berbeda ke dalam kategori yang sama. Entitas berbeda dalam beberapa situasi dan serupa dalam situasi lain. Fungsi *aql* adalah membedakan apa yang serupa dan yang berbeda, dan ini dilakukan melalui pembagian (*taqsim*) yang kami jelaskan. Inilah pembagian proposisi berdasarkan apakah komponennya tersusun secara terpadu (*murakkab*) atau terpisah (*munfashil*), yaitu menjadi proposisi predikatif, kondisional bertiitik, dan kondisional terpisah.

### Kedua: Proposisi Berdasarkan Penisbatan Predikat kepada Subjek secara Negatif atau Positif

[105] Ketahuilah bahwa setiap proposisi dari tiga jenis yang telah kita bahas terbagi menjadi dua bagian: *salibah* (negatif) dan *mujabah* (positif). Yang dimaksud dengan negatif adalah proposisi yang mengandung penyangkalan (*nafy*), yaitu menetapkan bahwa sesuatu tidak ada. Sebaliknya, positif adalah proposisi yang mengandung penegasan (*itsbat*), yaitu menetapkan bahwa sesuatu ada. Contoh proposisi predikatif positif adalah "manusia adalah makhluk hidup". Maknanya adalah: baik manusia itu ada (*mawjud*) di dunia nyata atau tidak, kita harus membayangkan (*tasawwur*) manusia dalam pikiran (*dzihn*) sebagai makhluk hidup dan menetapkannya sebagai makhluk hidup tanpa menambahkan waktu atau keadaan tertentu, sehingga mencakup yang terikat pada waktu atau keadaan tertentu maupun yang

tidak terikat. Sebab, pernyataan seperti "manusia adalah makhluk hidup dalam setiap keadaan atau beberapa keadaan" adalah tambahan yang melekat pada pernyataan mutlak "manusia adalah makhluk hidup". Inilah makna yang jelas dari "manusia adalah makhluk hidup". Meskipun ada kemungkinan bahwa makna umum ini terbentuk di pikiran kita karena kebiasaan (*'adah*) atau petunjuk konteks (*qarinah hal*) terkait subjek (*mawdhu'*), hal ini tidak mengubah makna mutlaknya.

[106] Contoh proposisi predikatif negatif adalah "manusia bukan makhluk hidup". Proposisi kondisional bertiitik positif adalah "jika alam adalah *hadits* (baru ada), maka ia memiliki *muhdits* (pencipta)". Proposisi kondisional bertiitik negatif adalah proposisi yang menyangkal hubungan keharusan (*luzum*) dan keterkaitan (*ittishal*), seperti "jika alam bukan *hadits*, maka ia tidak memiliki *muhdits*". Proposisi kondisional terpisah positif adalah "bilangan ini sama dengan atau berbeda dari bilangan itu". Proposisi kondisional terpisah negatif adalah penyangkalan pemisahan (*infisal*), seperti "bilangan ini bukan sama dengan atau lebih kecil dari bilangan itu". Ini menghilangkan *in'ad* (keteguhan pemisahan) dan pemisahan, sehingga memungkinkan adanya opsi ketiga. Tujuan pembagian ini adalah untuk menghalangi *khuluww* (ketiadaan bersama). Dengan demikian, negasi proposisi terpisah menghilangkan kemustahilan *khuluww* dan menunjukkan kemungkinannya.

[107] Jika seseorang bertanya, "Apakah pernyataan 'Zaid tidak bermata' (*ghayr bashir*) adalah proposisi positif atau negatif? Jika positif, apa bedanya dengan 'Zaid bukan orang yang melihat' (*laysa bashiran*)? Jika negatif, apa bedanya dengan proposisi positif 'Zaid buta' (*Zaid a'ma*)? Sebab, makna 'tidak bermata' sama persis dengan 'Zaid buta', yang positif. Dengan demikian, dalam bahasa Persia, perbedaan antara 'Zaid buta' (*Zaid kur ast*) dan 'Zaid bukan melihat' (*Zaid nadid ast*) tidak jelas. Demikian pula dengan 'Zaid bukan berilmu' (*Zaid laysa 'aliman*), yang menyiratkan Zaid bodoh (*jahl*), meskipun bentuknya negatif." Kami menjawab: Ini adalah topik yang sering menyebabkan kesalahan, dan perlu penjelasan khusus. Seseorang yang tidak dapat membedakan antara positif dan negatif akan sering keliru dalam masalah *burhani* (rasional). Seperti yang akan dijelaskan nanti, *qiyas* (silogisme) tidak menghasilkan kesimpulan dari dua premis negatif; salah satu premis harus positif.

[108] Ada proposisi yang secara bentuk (*sighah*) negatif tetapi maknanya positif, dan ini perlu dianalisis dengan cermat. Kami jelaskan sebagai berikut: Menurut kami, "Zaid tidak bermata" (*Zaid ghayr bashir*), seperti terjemahan dalam bahasa Persia (*Zaid kur ast*), adalah proposisi positif. Seolah-olah "*ghayr*" (tanpa) dan "*bashir*" (melihat) digabung menjadi satu makna, yaitu "buta" (*a'ma*). Jadi, "tidak bermata" (*ghayr bashir*) sebagai satu kesatuan merujuk pada satu makna. Ketika dikatakan "Zaid tidak bermata", proposisi ini positif; ketika dikatakan "Zaid bukan tidak bermata" (*Zaid laysa ghayr bashir*), proposisi ini negatif. Kami beri nama khusus untuk proposisi negatif jenis ini: *ma'dulah* (dikecualikan dari aturan) atau *ghayr muhassalah* (tidak standar). Seolah-olah proposisi ini dikecualikan dari aturannya oleh "*ghayr*" (tanpa), diucapkan dalam bentuk negatif meskipun positif, dan partikel negasi serta yang dinegasikan seolah menjadi satu kata. Dalam bahasa Persia, contohnya banyak, seperti *nadān* (bodoh), *nābinā* (buta), dan *nātuwān* (lemah). Tanda bahwa ini positif dalam bahasa Persia adalah penambahan bentuk positif (*sighah itsbat*), seperti *fulan nābināast* (si fulan buta). Ketika dinegasikan, menjadi *nabinānist* (ia bukan melihat), sehingga hukumnya dalam bentuk negatif.

[109] Kesesuaian antara *lafadz* dan makna dalam bahasa mensyaratkan tiga *lafadz* dalam setiap proposisi: satu untuk subjek (*mawdhu'*), satu untuk predikat (*mahmul*), dan satu untuk menghubungkan predikat dengan subjek, seperti dalam bahasa Persia. Namun, dalam bahasa Arab, sering kali hanya dua *lafadz* digunakan, seperti "*Zaidun bashirun*" (Zaid adalah orang yang melihat). Sebenarnya, bentuk lengkapnya adalah dengan menambahkan partikel penghubung (*rabitah*) "*huwa*", yaitu "*Zaidun huwa bashirun*". Ketika dikatakan "*Zaidun huwa*

*ghayr bashir*" (Zaid tidak bermata), "Zaid" adalah subjek, "*ghayr bashir*" adalah predikat, dan "*huwa*" adalah penghubung antara subjek dan predikat, sehingga proposisi ini positif. Untuk menjadikannya negatif, engkau berkata "*Zaidun laysa huwa bashiran*" (Zaid bukan orang yang melihat), di mana "*bashir*" adalah predikat, "*laysa*" adalah partikel negasi, dan "*huwa*" adalah penghubung antara negasi dan predikat. Demikian pula, "*Zaidun laysa huwa ghayr bashir*" (Zaid bukan tidak bermata), di mana penghubung melekat pada predikat dan mendahului komponen predikat. Inilah cara kami menyoroti kehalusan ini.

[110] Jika ditanya, "Bukankah 'tidak bermata' (*ghayr bashir*) dan 'buta' (*a'ma*) sama atau salah satunya lebih umum dari yang lain?" Kami menjawab: Ini berbeda antar bahasa. Kadang-kadang "tidak bermata" dianggap lebih umum karena dapat digunakan untuk benda tak hidup yang tidak memiliki penglihatan. Sedangkan "buta" hanya digunakan untuk sesuatu yang secara alami dapat melihat. Penjelasan ini diserahkan pada linguistik dan tidak boleh dicampuradukkan dengan *fann* (disiplin) logika yang sedang kita bahas. Tujuan kami di sini hanya untuk membedakan positif dari negatif. Positif hanya mungkin pada sesuatu yang tetap (*thabit*) dalam keberadaan (*wujud*) atau anggapan (*wahm*). Negatif mungkin pada sesuatu yang tidak tetap, baik ketidak-tetapannya wajib (*wajib*) maupun tidak.

**Ketiga: Proposisi Berdasarkan Umum atau Khususnya Subjek**

[111] Ketahuilah bahwa subjek (*mawdhu'*) proposisi dapat berupa individu (*shakhsi*) atau universal (*kulli*). Subjek individu terdapat dalam proposisi seperti "Zaid adalah penulis" atau "Zaid bukan penulis". Subjek universal terbagi menjadi dua:

(1) *muhmalah* (tanpa kuantifikasi), seperti "manusia berada dalam kerugian" atau "manusia tidak berada dalam kerugian". Disebut *muhmalah* karena tidak dinyatakan apakah predikat (*mahmul*) berlaku untuk seluruh subjek atau hanya sebagian.
(2) *mahshurah* (dengan kuantifikasi), yaitu proposisi yang secara jelas menyatakan bahwa hukum berlaku untuk seluruh subjek, seperti "setiap manusia adalah makhluk hidup", atau untuk sebagian subjek, seperti "beberapa manusia adalah makhluk hidup".

Dengan demikian, berdasarkan kriteria ini, proposisi terbagi menjadi empat jenis: *juz'iyyah* (individu/partikular), *muhmalah* (tanpa kuantifikasi), *mahshurah kulliyyah* (universal terkuantifikasi), dan *mahshurah juz'iyyah* (partikular terkuantifikasi). Pembagian ini berlaku untuk semua proposisi, baik positif (*mujabah*) maupun negatif (*salibah*), baik kondisional (*syarthiyyah*) maupun predikatif (*hamliyyah*), serta baik kondisional bertiitik (*muttashilah*) maupun terpisah (*munfashilah*).

[112] *Lafadz* yang menentukan kuantifikasi disebut *sur* (penanda kuantitas). Contohnya:

- Universal positif: "Setiap manusia adalah makhluk hidup".
- Partikular positif: "Beberapa makhluk hidup adalah manusia".
- Universal negatif: "Tidak ada manusia yang batu".
- Partikular negatif: "Beberapa manusia bukan penulis" atau "Tidak setiap manusia adalah penulis" (keduanya setara).

Jika seseorang bertanya, "Dalam bahasa Arab, prefiks *al-* (lam ta'rif) menunjukkan cakupan seluruh individu (*istighraq*). Bukankah 'manusia berada dalam kerugian' (*al-insan fi khusr*) bersifat universal? Mengapa disebut *muhmalah* (tanpa kuantifikasi)?" Kami menjawab: Jika ini adalah aturan tetap dalam bahasa Arab, untuk memahami *muhmalah*, kita perlu melihat bahasa lain. Jika tidak ada kesimpulan dari pendekatan ini, maka proposisi tersebut tetap *muhmalah*. Sebab, proposisi ini dapat berlaku untuk seluruh individu atau hanya sebagian, sehingga kekuatannya setara dengan proposisi partikular (*juz'iyyah*). Apa yang pasti dicakupnya adalah partikular, sedangkan cakupan universalnya diragukan. Sesuatu

yang benar secara partikular tidak harus benar secara universal. Oleh karena itu, dalam *qiyas* (silogisme) yang menghasilkan kesimpulan universal, penggunaan *muhmalah* harus dihindari.

[113] Misalnya, seorang *faqih* berkata: "Benda yang diukur dengan ukuran volume (*makil*) dikenakan riba. Kapur diukur dengan ukuran volume. Jadi, kapur dikenakan riba." Engkau menjawab: Pernyataanmu "*makil*" adalah *muhmalah* (tanpa kuantifikasi). Jika engkau bermaksud semua benda *makil*, ini tidak mungkin. Jika engkau bermaksud sebagian benda *makil*, kesimpulannya adalah "beberapa benda *makil* dikenakan riba". Namun, jika engkau berkata: "Beberapa benda *makil* dikenakan riba. Kapur adalah *makil*. Jadi, kapur dikenakan riba," *qiyas* ini tidak menghasilkan kesimpulan, karena kapur bisa termasuk dalam benda *makil* yang tidak dikenakan riba.

[114] Jika engkau bertanya, "Bagaimana *hasr* (kuantifikasi) dan *ihmal* (tanpa kuantifikasi) diterapkan pada proposisi kondisional?" Jawabannya adalah: Pahamilah dengan baik bahwa ketika engkau berkata, "Setiap kali sesuatu adalah *hadits* (baru ada), ia memiliki *muhdits* (pencipta)" atau "Secara permanen, sesuatu adalah *hadits* atau *qadim* (abadi)", engkau telah menentukan kuantifikasi sebagai universal positif (*mahshurah kulliyyah mujabah*). Jika engkau berkata, "Jika sesuatu ada (*mawjud*), itu tidak harus berada dalam satu arah tertentu" atau "Jika akad jual beli sah, itu tidak harus mengikat", engkau membuat proposisi kondisional bertiitik negatif (*salibah*) dengan kuantifikasi tertentu (*mahshurah*). Contoh-contoh serupa dapat dibandingkan dengan ini.

**Keempat: Proposisi Berdasarkan Penisbatan Predikat kepada Subjek dengan Maddah seperti Wajib, Mungkin, atau Mustahil**

[115] Ketahuilah bahwa dalam proposisi, terdapat berbagai cara (*jihah*) predikat (*mahmul*) dinisbatkan kepada subjek (*mawdhu'*). Nisbat ini bisa:

1. **Wajib** (*wajib*) **dalam kenyataan** (*nafs al-amr*), seperti dalam proposisi "manusia adalah makhluk hidup" atau "manusia bukan makhluk hidup". Di sini, "makhluk hidup" dinisbatkan kepada manusia secara positif atau negatif, dan nisbatnya bersifat wajib dalam kenyataan.
2. **Mustahil** (*mumtani'*) **dalam kenyataan**, seperti "manusia adalah batu" atau "manusia bukan batu". Di sini, "batu" sebagai predikat memiliki nisbat mustahil kepada manusia.
3. **Mungkin** (*mumkin*), yaitu nisbat yang tidak wajib ada (*wajib wujud*) maupun mustahil (*mumtani'*), seperti "manusia adalah penulis" atau "manusia bukan penulis".

Kami menyebut jenis nisbat ini sebagai *maddah* (materi) proposisi. Dengan demikian, *maddah* terbagi menjadi tiga: *wajib* (wajib), *mumkin* (mungkin), dan *mumtani'* (mustahil).

[116] Berdasarkan *maddah*-nya, proposisi dapat berupa *mutlaq* (mutlak) atau *muqayyad* (terikat). Proposisi *muqayyad* adalah proposisi yang secara eksplisit menyatakan bahwa predikat bagi subjek bersifat wajib (*wajib*), mungkin (*mumkin*), atau terus-menerus ada tanpa keharusan. Proposisi *mutlaq* adalah proposisi yang tidak menyebutkan salah satu dari ketiga moda ini. Moda-modus ini merupakan tambahan (*husus*) pada keharusan (*luzum*) pembentukan predikat secara murni. Proposisi wajib (*wajib*) terbagi menjadi dua jenis:

1. **Tanpa syarat**: Misalnya, "Allah adalah hidup", yang berarti Allah hidup secara abadi dan kekal tanpa syarat apa pun.
2. **Dengan syarat keberadaan subjek** (*wujud al-mawdhu'*): Misalnya, "manusia adalah makhluk hidup". Manusia adalah makhluk hidup selama ia ada (*mawjud*), sehingga keberadaan subjek menjadi syarat dalam proposisi ini.

Proposisi wajib jenis kedua ini tidak berbeda dari jenis pertama, kecuali bahwa keberadaan abadi dan kekalnya subjek berasal dari hakikatnya (*dzat*), dan keberadaannya wajib karena hakikat itu sendiri. Kami menyebut jenis pertama ini *wajib mutlak* (wajib absolut).

[117] Proposisi *wajib syarthi* (wajib bersyarat) terbagi menjadi tiga jenis:

1. **Mensyaratkan keberadaan subjek secara terus-menerus**: Contohnya adalah "manusia adalah makhluk hidup" (seperti di atas).
2. **Mensyaratkan keberlanjutan sifat tertentu yang dimiliki subjek dalam proposisi**: Misalnya, "setiap yang bergerak adalah berubah". Yang bergerak adalah berubah selama ia bergerak, bukan selama hakikatnya (*dzat*) ada. Perbedaan dengan "manusia adalah makhluk hidup" adalah bahwa syarat dalam proposisi "makhluk hidup" adalah keberadaan hakikat manusia itu sendiri, sedangkan dalam "yang bergerak adalah berubah", syaratnya bukan hanya hakikat (*dzat*) yang bergerak, melainkan sifat gerak yang melekat pada hakikat tersebut. Misalnya, kuda, langit, atau entitas lain memiliki hakikat (*dzat*) dan substansi (*jawhar*), dan sifat "bergerak" melekat pada hakikat ini. Hakikat "yang bergerak" berbeda dari hakikat entitas itu sendiri, tidak seperti dalam "manusia adalah makhluk hidup".
3. **Mensyaratkan waktu tertentu, baik ditentukan maupun tidak**: Misalnya, "bulan wajib mengalami gerhana" terikat pada waktu tertentu, yaitu ketika bulan berada di bayangan bumi sehingga sinar matahari tidak mencapainya. Sedangkan "manusia wajib bernapas" berarti "pada beberapa waktu", tetapi waktu ini tidak ditentukan dalam proposisi.

[118] Jika seseorang bertanya, "Dapatkah kita membayangkan (*tasawwur*) sesuatu yang keberadaannya (*wujud*) terus-menerus tetapi tidak wajib?" Jawabannya adalah: Ya, itu dapat dibayangkan. Hal ini jelas pada individu. Misalnya, dalam kasus seseorang berkulit gelap (negro), engkau dapat berkata: "Selama kulitnya ada, negro berkulit hitam." Kehitaman tidak wajib bagi kulit negro, tetapi kadang-kadang ia dikenal terus-menerus berkulit hitam. Kami menyebut proposisi ini *wujudi* (terkait keberadaan). Pada universal (*kulliyyat*), contohnya adalah "planet terbit dan terbenam". Planet selalu demikian setiap saat, tetapi ini tidak wajib berdasarkan keberadaan hakikatnya (*dzat*). Ini berbeda dengan "manusia adalah makhluk hidup". Pahamilah topik ini dengan cara ini.

### Kelima: Proposisi Berdasarkan Kontradiksinya

[119] Ketahuilah bahwa memahami kontradiksi (*naqidh*) suatu proposisi adalah kebutuhan penting dalam penalaran (*nazhar*). *Burhan* (bukti rasional) terkadang menunjukkan kebenaran sesuatu bukan dengan membuktikan kebenarannya secara langsung, melainkan dengan menunjukkan bahwa kontradiksinya tidak mungkin (*mumtani'*). Dengan demikian, *burhan* seolah-olah membuktikan kebenaran tersebut. Kadang-kadang, dalam premis-premis *qiyas* (silogisme), sesuatu diajukan, tetapi cara penunjukannya (*dalalah*) tidak diketahui kecuali dengan memahami kontradiksinya. Oleh karena itu, tanpa mengetahui kontradiksi, manfaat ini tidak dapat diperoleh. Terkadang, orang mengira kontradiksi itu jelas (*badihi*), padahal tidak demikian. Mengabaikan pentingnya topik ini menyebabkan kesalahan dalam banyak masalah penalaran (*nazhari*).

[120] Kontradiksi adalah dua proposisi yang berbeda dalam hal penegasan (*itsbat*) dan penyangkalan (*nafy*), sehingga jika satu benar, yang lain pasti salah. Misalnya, jika "alam adalah *hadits* (baru ada)" benar, maka "alam bukan *hadits*" pasti salah. Jika kita memaksudkan *qadim* (abadi) dengan "bukan *hadits*", maka "alam adalah *qadim*" juga demikian. Dengan membuktikan salah satu dari dua pernyataan ini, kita juga membuktikan yang lain. Mengatakan salah satunya seolah-olah mengatakan yang lain. Kedua proposisi ini saling menjadi *lazim* (konsekuensi logis) satu sama lain.

[121] Namun, agar dua proposisi bersifat kontradiktif, terdapat delapan syarat yang harus dipenuhi. Jika salah satu syarat tidak terpenuhi, kontradiksi tidak terjadi. Syarat-syarat tersebut adalah:

1. **Salah satu proposisi positif (*mujabah*), yang lain negatif (*salibah*)**. Misalnya, "alam adalah *hadits*" dan "alam bukan *hadits*". Jika keduanya "alam adalah *hadits*", tidak ada kontradiksi.
2. **Subjek (*mawdhu'*) keduanya harus sama**. Jika subjek berbeda, tidak ada kontradiksi, seperti "alam adalah *hadits*" dan "Allah, Sang Pencipta (*Bari*), bukan *hadits*". Masalah muncul pada *lafadz* homonim (*musytarak*). Misalnya, "*ayn* adalah kuning" (maksudnya dinar) dan "*ayn* bukan kuning" (maksudnya mata). Dalam *fiqh*, misalnya, "nikah anak perempuan kecil (*shaghirah*) memerlukan wali" dan "nikah *shaghirah* tidak memerlukan wali", di mana *shaghirah* dalam satu proposisi merujuk pada janda dan dalam yang lain merujuk pada perawan. Subjek menjadi berbeda, sehingga tidak ada kontradiksi.

[122] 3. **Predikat (*mahmul*) harus sama**. Misalnya, "manusia diciptakan" dan "manusia bukan batu" tidak kontradiktif. Masalah muncul pada predikat homonim (*musytarak*). Misalnya, "orang yang dipaksa membunuh adalah *mukhtar* (memilih membunuh)" dan "orang yang dipaksa membunuh bukan *mukhtar* (tidak bebas memilih, terpaksa)". Kedua proposisi ini tidak kontradiktif karena *mukhtar* digunakan dalam dua makna: (1) kemampuan untuk tidak melakukan perbuatan, dan (2) pelaku yang bertindak karena dorongan kuat dari hakikatnya (*dzat*). *Lafadz* homonim membuat subjek atau predikat tampak tunggal secara lahiriah, tetapi sebenarnya berbeda. Yang dipertimbangkan adalah makna hakiki, bukan lahiriah (*zahir*).

[123] 4. **Predikat tidak boleh dinisbatkan pada dua bagian berbeda dari subjek**. Misalnya, "orang Sudan adalah putih" (maksudnya gigi putih) dan "orang Sudan bukan putih" (maksudnya kulit tidak putih). Dalam *fiqh*, "pencuri adalah yang dipotong" (maksudnya tangan dipotong) dan "pencuri bukan yang dipotong" (maksudnya kaki atau hidung tidak dipotong).
5. **Dalam relasi (*idhafah*), entitas yang menjadi acuan relasi harus sama**. Misalnya, "empat adalah setengah" (setengah dari delapan) dan "empat bukan setengah" (bukan setengah dari sepuluh). Atau "Zaid adalah ayah" (ayah Amr) dan "Zaid bukan ayah" (bukan ayah Khalid). Dalam *fiqh*, "wanita adalah yang ditunjuk wali" (dalam pernikahan) dan "wanita bukan yang ditunjuk wali" (dalam urusan keuangan). Kadang-kadang, keduanya merujuk pada pernikahan, tetapi karena predikat homonim (*musytarak*), tidak ada kontradiksi. Menurut Abu Hanifah, "wanita adalah yang ditunjuk wali" berarti wali memiliki otoritas pernikahan (mewajibkan atau menganjurkan), sedangkan "wanita bukan yang ditunjuk wali" berarti wanita dapat mengikat akad nikah sendiri tanpa paksaan.

[124] Syarat-syarat ini tidak hanya berlaku untuk kontradiksi, tetapi juga untuk semua jenis *qiyas*. Mengabaikan syarat-syarat ini menyebabkan kesalahan. Misalnya, beberapa ahli *fiqh* Syafi'i berkata: "Wanita adalah yang ditunjuk wali, sehingga ia tidak dapat mengikat akad sendiri." Kesimpulan ini tidak wajib mengikuti dari premis tersebut. Abu Hanifah menjawab: "Jika kalian memaksudkan 'wanita tidak dapat mengikat akad' atau 'wali memaksanya' dengan 'wanita adalah yang ditunjuk wali', ini adalah *musadarah 'ala al-mathlub* (menggunakan hal yang sedang dibuktikan sebagai premis), yang merupakan kesalahan. Jika kalian memaksudkan bahwa wali memiliki otoritas pernikahan (mewajibkan atau menganjurkan), kesimpulan bahwa 'akad tidak sah jika wanita melanggar otoritas yang dianjurkan' tidak wajib mengikuti."

[125] 6. **Nisbat predikat kepada subjek tidak boleh berbeda dalam moda (*jihah*)**. Misalnya, "air dalam kendi cukup untuk menghilangkan haus dan membersihkan" dan "air dalam kendi tidak cukup untuk menghilangkan haus dan tidak membersihkan". Di sini, "menghilangkan haus" dalam proposisi pertama merujuk pada potensi (*bil-quwwah*), sedangkan dalam

proposisi kedua merujuk pada aktualitas (*bil-fi'l*). Perbedaan moda menyebabkan tidak adanya kontradiksi. Contoh lain dalam Al-Qur'an: "(Baca) ketika engkau melempar, bukan engkau yang melempar, tetapi Allah yang melempar" (QS. Al-Anfal: 17). Lemparan dinegasikan dan ditegaskan, tetapi karena moda penegasan dan penyangkalan berbeda, tidak ada kontradiksi. Ini sering menjadi sumber kesalahan dalam *fiqh*.

[126] 7. **Subjek tidak boleh merujuk pada dua waktu berbeda**. Misalnya, "anak bergigi" (setelah disapih) dan "anak tidak bergigi" (saat baru lahir). Dalam *fiqh*, "anggur haram" (setelah ayat pengharaman) dan "anggur halal" (sebelum ayat pengharaman). Secara umum, perbedaan antara dua proposisi hanya boleh pada penegasan (*itsbat*) dan penyangkalan (*nafy*). Proposisi yang satu menegaskan sesuatu, dan yang lain menyangkalnya pada subjek yang sama, dengan cara yang sama, pada waktu yang sama, dan dalam moda yang sama. Barulah satu proposisi benar dan yang lain pasti salah. Jika salah satu syarat tidak terpenuhi, kedua proposisi bisa benar atau salah bersama-sama.

[127] 8. **Khusus untuk proposisi dengan subjek universal** (*kulli*): Untuk kontradiksi yang pasti, selain perbedaan dalam penegasan dan penyangkalan, kedua proposisi harus berbeda dalam kuantitas (*kam*), yaitu satu universal (*kulliyyah*) dan satu partikular (*juz'iyyah*). Jika tidak, dalam proposisi dengan *maddah mumkin* (materi mungkin), dua proposisi partikular bisa benar bersama, seperti "beberapa manusia adalah penulis" dan "beberapa manusia bukan penulis". Atau, dua proposisi universal bisa salah bersama, seperti "setiap manusia adalah penulis" dan "tidak ada manusia yang penulis".

[128] Dalam proposisi terkuantifikasi (*mahshurah*), dengan syarat-syarat yang disebutkan, kontradiksi yang sempurna dan wajib terjadi ketika satu proposisi universal dan yang lain partikular. Mari kita uji untuk semua *maddah* (materi):

- Positif universal:
  - "Setiap manusia adalah makhluk hidup" ↔ "Beberapa manusia bukan makhluk hidup".
  - "Setiap manusia adalah penulis" ↔ "Beberapa manusia bukan penulis".
  - "Setiap manusia adalah batu" ↔ "Beberapa manusia bukan batu".
- Negatif universal:
  - "Tidak ada manusia yang makhluk hidup" ↔ "Beberapa manusia adalah makhluk hidup".
  - "Tidak ada manusia yang batu" ↔ "Beberapa manusia adalah batu".
  - "Tidak ada manusia yang bukan penulis" ↔ "Beberapa manusia adalah penulis".

Dalam semua kasus, satu proposisi benar, dan yang lain pasti salah untuk semua *maddah*.

[129] Jika dikatakan, "Dalam *maddah wajib* (wajib) dan *mumtani'* (mustahil), satu proposisi benar dan yang lain salah," kami menjawab: Ya, tetapi ini diketahui setelah mengetahui apakah nisbat predikat kepada subjek wajib atau tidak. Dengan mematuhi syarat-syarat yang kami jelaskan, meskipun engkau tidak mengetahui nisbatnya, engkau pasti mengetahui kontradiksinya, karena kontradiksi pasti terjadi dalam semua kondisi.

### Keenam: Proposisi Berdasarkan Pembalikan (*Akis*)

[130] Ketahuilah bahwa yang kami maksud dengan *akis* (pembalikan) adalah menukar predikat (*mahmul*) menjadi subjek (*mawdhu'*) dan subjek menjadi predikat sambil mempertahankan kualitas proposisi (positif/*mujabah* atau negatif/*salibah*) dan status kebenarannya (*sihhah*). Jika status kebenaran proposisi berubah, ini bukan disebut *akis* (pembalikan), melainkan *inkilab* (inversi). Berdasarkan sudut pandang ini, proposisi terbagi menjadi empat jenis:

1. **Proposisi universal negatif** (*mahshurah kulliyyah salibah*), yang wajib (*lazim*) dibalik menjadi proposisi universal negatif juga. Misalnya, "tidak ada manusia yang terbang" (*la insana tayyarun*) menghasilkan "tidak ada yang terbang adalah manusia" (*la tayyara insana*). Demikian pula, "tidak ada ketaatan yang merupakan pemberontakan" (*la ta'ata ma'siyyatun*) menghasilkan "tidak ada pemberontakan yang merupakan ketaatan" (*la ma'siyyata ta'atun*). Keharusan (*luzum*) ini jelas, tetapi pembuktiannya sebagai berikut: Jika dari "tidak ada manusia yang terbang" tidak dihasilkan "tidak ada yang terbang adalah manusia", satu-satunya alasan adalah bahwa mungkin ada yang terbang adalah manusia. Jika ini mungkin, maka "tidak ada manusia yang terbang" menjadi salah (*bathil*), karena ada "yang terbang" yang juga manusia, sehingga ada "manusia" yang terbang. Ini bertentangan dengan asumsi awal bahwa "tidak ada manusia yang terbang" benar.

[131] 2. **Proposisi universal positif** (*mahshurah kulliyyah mujabah*), yang dibalik menjadi proposisi partikular positif (*mahshurah juz'iyyah mujabah*), bukan universal. Misalnya, "setiap manusia adalah makhluk hidup" (*kullu insana hayy*) menghasilkan "beberapa makhluk hidup adalah manusia" (*ba'dhu al-hayy insana*), tetapi tidak "setiap makhluk hidup adalah manusia". Ini karena predikat "makhluk hidup" bisa lebih umum (*a'amm*) daripada subjek "manusia", sehingga sebagian "makhluk hidup" mungkin berada di luar cakupan "manusia". Misalnya, ada makhluk hidup lain seperti kuda yang bukan manusia.

[132] 3. **Proposisi partikular negatif** (*mahshurah juz'iyyah salibah*), yang tidak dapat dibalik sama sekali. Misalnya, "beberapa makhluk hidup bukan manusia" (*ba'dhu al-hayy laysa insana*) benar, tetapi hasil pembalikannya, "beberapa manusia bukan makhluk hidup" (*ba'dhu al-insana laysa hayy*), tidak benar. Juga, "setiap manusia bukan makhluk hidup" (*kullu insana laysa hayy*) sebagai hasil pembalikan tidak sahih. Jadi, partikular negatif tidak dapat dibalik menjadi universal maupun partikular.

[133] 4. **Proposisi partikular positif** (*mahshurah juz'iyyah mujabah*), yang dibalik menjadi partikular positif juga. Misalnya, "beberapa manusia adalah penulis" (*ba'dhu al-insana katibun*) menghasilkan "beberapa penulis adalah manusia" (*ba'dhu al-katib insana*). Jika engkau mengatakan bahwa dari proposisi ini dihasilkan "setiap penulis adalah manusia" (*kullu katibin insana*), ketahuilah bahwa ini bukan karena sifat partikular positifnya, melainkan karena pengetahuanmu dari sumber lain bahwa tidak ada penulis selain manusia. Contoh serupa adalah "beberapa manusia adalah putih" (*ba'dhu al-insana abyadh*), yang tidak menghasilkan "setiap yang putih adalah manusia" (*kullu abyadha insana*), melainkan hanya "beberapa yang putih adalah manusia" (*ba'dhu al-abyadh insana*).

[134] Karena contoh-contoh ini bisa menyesatkan, ahli logika beralih dari contoh eksplisit ke contoh simbolik (*mubham*), menggunakan huruf alfabet. Mereka menandai subjek dengan *A* dan predikat dengan *B*, lalu berkata, "setiap *A* adalah *B*" (*kullu A huwa B*). Di sini, *A* dan *B* adalah dua entitas berbeda yang tersembunyi (*mubham*). Dari proposisi ini, dihasilkan "beberapa *B* adalah *A*" (*ba'dhu B huwa A*). Demikian pula:

- Dari "tidak ada *A* yang *B*" (*la A huwa B*), dihasilkan "tidak ada *B* yang *A*" (*la B huwa A*).
- Dari "beberapa *A* bukan *B*" (*ba'dhu A laysa B*), tidak ada pembalikan.
- Dari "beberapa *A* adalah *B*" (*ba'dhu A huwa B*), dihasilkan "beberapa *B* adalah *A*" (*ba'dhu B huwa A*).

Penjelasannya sederhana, sehingga kami tidak memperpanjang pembahasan. Kebutuhan akan pengetahuan tentang *akis* (pembalikan) muncul karena beberapa *qiyas* hanya menghasilkan kesimpulan melalui pembalikan. Terkadang, *qiyas* menghasilkan sesuatu, tetapi yang kita cari adalah bentuk terbaliknya. Jadi, ketika *qiyas* menghasilkan kesimpulan universal negatif,

ia juga menghasilkan bentuk terbaliknya. Hal ini berlaku untuk jenis-jenis lain. Allah Maha Mengetahui. Dengan ini, *Kitab Ma Qabla al-Qiyas* (Buku Sebelum Silogisme) selesai.

# KITAB KEDUA
# SILOGISME (QIYAS)

[135] Kami telah menyelesaikan *Kitab Ma Qabla al-Qiyas* (Buku Sebelum Silogisme) dengan cara ini. Di dalamnya, kami telah menjelaskan makna-makna tunggal (*mufrad*) dan cara *lafadz* menunjukkan makna-makna tersebut; cara penyusunan makna melalui komposisi berita (*khabar*) yang disebut proposisi (*qadhiyyah*), yang terdiri dari subjek (*mawdhu'*) dan predikat (*mahmul*); serta hukum-hukum dan pembagian proposisi. Sekarang, layak bagi kami untuk memulai penjelasan tentang *qiyas* (silogisme). *Qiyas* adalah komposisi sekunder (*tarkib tsani*), karena ia mempelajari penyusunan proposisi agar membentuk *qiyas*. Sebaliknya, komposisi primer (*tarkib awwal*) mempelajari penyusunan makna untuk membentuk proposisi. Urutan ini adalah keharusan (*luzum*) dalam hal-hal yang tersusun (*murakkab*). Seperti seorang tukang bangunan yang pertama-tama mengumpulkan elemen-elemen individu seperti air, tanah, dan jerami; kemudian membentuknya menjadi bata dengan bentuk tertentu; lalu menyusun bata-bata tersebut dalam komposisi sekunder untuk membentuk rumah. Setiap peneliti harus bertindak demikian pada hal-hal yang tersusun. Bata menjadi bata karena materi (*maddah*) dan bentuk (*surah*): materi adalah tanah, air, dan komponen lainnya; bentuk adalah kubus persegi panjang yang dihasilkan dari pencetakan. Demikian pula, *qiyas* yang tersusun memiliki materi dan bentuk. Materinya adalah premis-premis yang pasti benar (*yaqini*), sehingga perlu dipelajari cara memperoleh dan sumber premis ini. Bentuk *qiyas* adalah penyusunan premis-premis ini dalam tatanan khusus (*tartib*), yang juga harus dipahami. Dengan demikian, pembahasan *qiyas* terbagi menjadi empat bagian utama (*fann*): (1) materi *qiyas*, (2) bentuk *qiyas*, (3) titik-titik kesalahan dalam *qiyas*, dan (4) berbagai bab tambahan.

## BENTUK-BENTUK SILOGISME

[136] *Qiyas* adalah salah satu jenis *hujjah* (argumen). *Hujjah* adalah sesuatu yang digunakan untuk membuktikan hal yang memerlukan pembuktian dari pengetahuan yang telah diterima (*tashdiqi*). *Hujjah* terbagi menjadi tiga: *qiyas* (deduksi), *istiqra'* (induksi), dan *tamsil* (analogi). *Qiyas* sendiri terdiri dari empat jenis: *qiyas hamli* (predikatif), *qiyas syarthiyyah muttashilah* (kondisional bertiitik), *qiyas syarthiyyah munfashilah* (kondisional terpisah), dan *qiyas khufi* (silogisme kontraposisi). Kami menyebut semua ini sebagai "kategori-kategori *hujjah*".

[137] Kami mendefinisikan *qiyas* sebagai berikut: *Qiyas* adalah perkataan yang disusun (*talif*), di mana proposisi-proposisi yang terkandung di dalamnya, jika diterima sebagai benar, secara otomatis (*bi-dzatih*) menghasilkan perkataan lain (*natijah*, kesimpulan) secara wajib (*lazim*) dari penyusunan tersebut. Proposisi yang dimasukkan ke dalam *hujjah* disebut *muqaddimah* (premis). Sebelum dimasukkan, disebut *qadhiyyah* (proposisi). Perkataan yang dihasilkan dari penyusunan ini disebut *mathlub* (yang dicari) sebelum dihasilkan, dan *natijah* (kesimpulan) setelah dihasilkan. Untuk disebut *qiyas*, tidak wajib premis-premisnya

benar. Syaratnya adalah jika premis-premis diterima sebagai benar, penyusunan itu secara otomatis menghasilkan kesimpulan. Terkadang premis-premis tidak wajib benar (*wajib*), tetapi karena kesimpulan dihasilkan jika premis diterima benar, kami menyebutnya *qiyas*. Kami mulai pembahasan dengan *hujjah* dan jenis *qiyas*, khususnya *qiyas hamli* (predikatif).

**Pertama: Silogisme Predikatif (*Qiyas Hamli*), Disebut Silogisme Ikhtirani atau Pasti (*Jazmi*)**

[138] *Qiyas hamli* adalah *qiyas* yang tersusun dari dua premis (*muqaddimah*). Misalnya: "Setiap jasad tersusun (*mu'allaf*)" dan "setiap yang tersusun adalah baru ada (*muhdats*)", menghasilkan "setiap jasad adalah baru ada". *Qiyas* ini terdiri dari dua premis, masing-masing mengandung subjek (*mawdhu'*) dan predikat (*mahmul*), sehingga total ada empat unit. Namun, salah satu unit diulang di kedua premis, sehingga total unit menjadi tiga, yaitu jumlah minimum unit dalam *qiyas*. Sebab, minimum *qiyas* adalah dua premis, dan minimum premis adalah dua makna: subjek dan predikat. Harus ada elemen bersama (*musytarak*) yang diulang di kedua premis. Jika tidak, kedua premis akan terpisah (*mufariq*), tidak saling terkait, dan tidak menghasilkan kesimpulan. Misalnya, jika engkau berkata "setiap jasad tersusun" dan "setiap manusia adalah makhluk hidup", tidak ada kesimpulan dari kedua premis ini.

[139] Setelah mengetahui bahwa setiap *qiyas* terbagi menjadi tiga unit, ketahuilah bahwa unit-unit ini disebut *hadd* (terminus/terminus). Setiap *hadd* memiliki nama khusus:

- *Hadd* yang ada di kedua premis disebut *hadd awsath* (terminus tengah).
- Dua *hadd* lainnya disebut *hadd akbar* (terminus besar) dan *hadd asghar* (terminus kecil). *Hadd asghar* adalah terminus yang diinginkan menjadi subjek kesimpulan, yang menjadi subjek hukum atau berita. *Hadd akbar* adalah terminus yang diinginkan menjadi predikat kesimpulan. *Hadd akbar* disebut demikian karena cakupannya (*syarah*) biasanya lebih umum daripada subjek, meskipun bisa juga setara. Cakupan subjek tidak mungkin lebih umum daripada predikat, karena jika demikian, hukumnya salah. Misalnya, "setiap makhluk hidup adalah manusia" salah, tetapi bentuk terbaliknya (*akis*) benar.

[140] Kedua premis perlu diberi nama. Karena *hadd awsath* tidak dapat digunakan untuk menamainya (karena ada di kedua premis), nama diambil dari dua *hadd* lainnya. Premis yang mengandung *hadd akbar* (predikat kesimpulan) disebut *muqaddimah kubra* (premis mayor), dan premis yang mengandung *hadd asghar* (subjek kesimpulan) disebut *muqaddimah sughra* (premis minor). Dalam contoh di atas, *hadd*-nya adalah: *jasad*, *mu'allaf* (tersusun), dan *muhdats* (baru ada). *Mu'allaf* adalah *hadd awsath*, *jasad* adalah *hadd asghar*, dan *muhdats* adalah *hadd akbar*.

- "Setiap jasad tersusun" adalah *muqaddimah sughra*.
- "Setiap yang tersusun adalah baru ada" adalah *muqaddimah kubra*.

Kesimpulan (*natijah*) adalah pertemuan dua *hadd* dari kedua premis, yaitu *jasad* dan *muhdats*, yang sebelumnya disebut *mathlub* (yang dicari) dan setelahnya disebut *natijah*: "Setiap jasad adalah baru ada."

[141] Contoh dalam *fiqh*:

- Setiap yang memabukkan adalah *khamr* (minuman keras).
- Setiap *khamr* adalah haram.
- Jadi, setiap yang memabukkan adalah haram.

Di sini, *hadd*-nya adalah: *yang memabukkan* (*muskir*), *khamr*, dan *haram*. *Khamr* adalah *hadd awsath*, *muskir* adalah *hadd asghar*, dan *haram* adalah *hadd akbar*. "Setiap yang

memabukkan adalah *khamr*" adalah *muqaddimah sughra*, dan "setiap *khamr* adalah haram" adalah *muqaddimah kubra*. Inilah pembagian *qiyas* berdasarkan unit-unit mandirinya.

### Silogisme Predikatif Berdasarkan Posisi Terminus Tengah dalam Premis Mayor dan Minor

[142] Posisi *hadd awsath* (terminus tengah) dalam premis mayor (*muqaddimah kubra*) dan premis minor (*muqaddimah sughra*) disebut *syakl* (bentuk). *Hadd awsath* dapat berada dalam tiga posisi:

1. Sebagai predikat (*mahmul*) dalam satu premis dan subjek (*mawdhu'*) dalam premis lain, disebut *syakl awwal* (bentuk pertama).
2. Sebagai predikat di kedua premis, disebut *syakl tsani* (bentuk kedua).
3. Sebagai subjek di kedua premis, disebut *syakl tsalits* (bentuk ketiga).

### Bentuk Pertama (*Syakl Awwal*)

[143] Contoh bentuk ini telah diberikan sebelumnya:

- "Setiap jasad tersusun (*mu'allaf*)" (*muqaddimah sughra*).
- "Setiap yang tersusun adalah baru ada (*muhdats*)" (*muqaddimah kubra*).
- Kesimpulan: "Setiap jasad adalah baru ada."

Keberhasilan bentuk ini menghasilkan kesimpulan (*natijah*) mudah dipahami. Hukum (*hukm*) yang diberikan pada predikat secara wajib (*lazim*) juga berlaku untuk subjek. Jika "tersusun" dihukumi pada jasad, maka setiap hukum yang berlaku untuk "tersusun" pasti berlaku untuk jasad, karena jasad termasuk dalam cakupan "tersusun". Ketika hukum "baru ada" ditetapkan untuk "tersusun", maka hukum ini wajib berlaku untuk jasad. Alasan utama kebutuhan akan bentuk ini adalah adalah bahwa hukum "baru ada" untuk jasad kadang-kadang tidak jelas secara langsung (*badihi*). Namun, hukum "baru ada" untuk "tersusun" dan hukum "tersusun" untuk jasad jelas secara langsung. Hukum yang tidak jelas untuk jasad menjadi jelas melalui perantaraan (*wasithah*) "tersusun". *Hadd awsath* menjadi titik temu (*majma'*) antara premis mayor dan minor, memungkinkan hukum berpindah ke subjek (*makhbar 'anhu*).

[144] Jika engkau memahami bahwa memberikan hukum pada predikat sama dengan memberikan hukum pada subjek, maka tidak ada perbedaan apakah subjek bersifat universal (*kulli*) atau partikular (*juz'i*), atau apakah predikat positif (*mujabah*) atau negatif (*salibah*). Misalnya, jika "setiap jasad tersusun" diganti dengan "beberapa jasad tersusun", kesimpulan dari *qiyas* menjadi "beberapa jasad adalah baru ada". Jika "setiap yang tersusun adalah baru ada" diganti dengan "setiap yang baru ada bukan kekal (*laysa qadiman*)", hukum negasi kekekalan berpindah ke subjek "tersusun" sebagaimana hukum "baru ada" berpindah, tanpa perbedaan.

[145] Berdasarkan kriteria ini, bentuk pertama menghasilkan kesimpulan dalam empat kombinasi (*tarkib*):

1. **Dua premis universal positif**: Seperti contoh awal.
2. **Premis minor partikular positif, keduanya positif**: Misalnya, ganti "setiap jasad tersusun" dengan "beberapa jasad tersusun".
3. **Premis minor universal positif, premis mayor universal negatif**: Misalnya, ganti "baru ada" dengan "bukan kekal".
4. **Premis minor partikular positif, premis mayor universal negatif**: Misalnya, "beberapa jasad tersusun" dan "tidak ada yang tersusun yang kekal".

[146] Kombinasi di luar empat ini tidak menghasilkan kesimpulan. Jika kedua premis negatif (*salibah*), *qiyas* tidak terbentuk. Ketika *hadd awsath* dinegasikan dari sesuatu (misalnya, "batu"), hukum positif atau negatif (misalnya, "tidak terbang") tidak berpindah ke entitas yang dinegasikan (*manfi 'anhu*). Negasi (*nafy*) menunjukkan pemisahan (*mufaraqah*), sehingga hukum pada yang dinegasikan tidak berpindah ke entitas tersebut. Contoh:

- "Tidak ada manusia yang batu" (*la insana hajarun*).
- "Tidak ada batu yang terbang" (*la hajara tayyarun*).
- Kesimpulan: "Tidak ada manusia yang terbang" (*la insana tayyarun*).

Meskipun kesimpulan ini benar, kebenarannya tidak dihasilkan dari *qiyas* ini. Sebaliknya:

- "Tidak ada manusia yang putih" (*la insana abyadhan*).
- "Tidak ada putih yang makhluk hidup" (*la abyadha hayyan*).
- Kesimpulan: "Tidak ada manusia yang makhluk hidup" (*la insana hayyan*).

Kesimpulan ini salah, meskipun bentuknya sama dengan contoh sebelumnya. Jika "putih" dinegasikan dari manusia karena alasan tertentu, ini tidak berarti manusia dan putih terpisah (*mufariq*). Hukum pada "putih" tidak berpindah ke manusia. Oleh karena itu, setiap *qiyas* memerlukan setidaknya satu premis positif (*mujabah*) atau sesuatu yang setara dengan premis positif, meskipun bentuk (*sighah*) atau *lafadz*-nya negatif.

[147] Khusus untuk bentuk pertama, premis minor harus positif agar *hadd awsath* ditetapkan pada *hadd asghar* (terminus kecil), sehingga hukum pada *hadd awsath* berpindah ke *hadd asghar*. Premis mayor harus universal (*kulliyyah*) agar mencakup *hadd asghar*, yang termasuk dalam cakupan *hadd awsath*. Contoh:

- "Setiap manusia adalah makhluk hidup" (*kullu insana hayyun*).
- "Beberapa makhluk hidup adalah kuda" (*ba'dhu al-hayy farasun*).
- Kesimpulan: "Setiap manusia adalah kuda" (*kullu insana farasun*) tidak dihasilkan.

Namun, jika hukum pada "makhluk hidup" bersifat universal, seperti "setiap makhluk hidup adalah jasad" (*kullu hayyin jasadun*), hukum ini berpindah ke *hadd asghar* (manusia), menghasilkan "setiap manusia adalah jasad".

[148] Karena contoh eksplisit (*mufassal*) dapat menyesatkan, ahli logika beralih ke makna simbolik (*mubham*), menggunakan huruf alfabet. Mereka mengganti *jasad*, *mu'allaf*, dan *muhdats* dengan *A*, *B*, dan *C* (huruf awal alfabet). *C* adalah *hadd asghar* (yang dihukumi), *B* adalah *hadd awsath* (perantara hukum untuk C), dan *A* adalah *hadd akbar* (hukum yang berpindah ke *C* melalui *B*). Mereka berkata:

- Setiap *C* adalah *B* (*kullu C huwa B*).
- Setiap *B* adalah *A* (*kullu B huwa A*).
- Jadi, setiap *C* adalah *A* (*kullu C huwa A*).

Contoh lain serupa. Jika engkau memahami makna ini, engkau dapat memberikan contoh eksplisit (*mufassal*) atau simbolik (*mubham*) dalam masalah *fiqh* atau rasional (*'aqli*) tanpa kesulitan.

### Bentuk Kedua (*Syakl Tsani*)

[149] *Syakal Tsani* (Bentuk Kedua) adalah ketika *hadd awsath* (terminus tengah) menjadi predikat (*mahmul*) di kedua premis, baik premis mayor (*muqaddimah kubra*) maupun premis minor (*muqaddimah sughra*). Namun, bentuk ini hanya menghasilkan kesimpulan (*natijah*) jika

*hadd awsath* positif (*mujabah*) di salah satu premis dan negatif (*salibah*) di premis lainnya. Dengan demikian, syaratnya adalah kedua premis berbeda dalam kualitas (*kayfiyyah*), yaitu positif dan negatif. Kesimpulan dari bentuk ini selalu negatif (*salibah*). Dengan meneliti mekanisme bentuk ini, cara menghasilkan kesimpulan adalah sebagai berikut: Ketika engkau melihat dua entitas (*shay'ayn*), dan ada entitas ketiga yang menjadi predikat positif bagi satu entitas dan negatif bagi yang lain, engkau tahu bahwa kedua entitas tersebut berbeda (*mufariq*). Jika tidak ada pemisahan (*mufaraqah*) antara keduanya, salah satu entitas akan menjadi predikat bagi yang lain, dan seperti dalam bentuk pertama (*syakl awwal*), hukum (*hukm*) pada predikat akan menjadi hukum pada subjek (*mawdhu'*). Selain itu, tidak akan ada entitas yang dinegasikan dari cakupan universal (*kulliyyah*) salah satu entitas dan ditegaskan untuk cakupan universal entitas lainnya. Oleh karena itu, dua entitas dengan sifat ini pasti terpisah, yaitu masing-masing dinegasikan dari yang lain (*mubayin*). Bentuk ini memiliki empat kombinasi (*dharb* atau *tarkib*).

[150] **Dharb Pertama**: Seperti dalam bentuk pertama, misalnya, "setiap jasad tersusun (*mu'allaf*)" (*muqaddimah sughra*). Namun, premis mayor negatif dari bentuk pertama dibalik (*akis*), sehingga "tidak ada yang tersusun yang kekal (*laysa qadiman*)" menjadi "tidak ada yang kekal yang tersusun" (*la qadima mu'allafun*). Kesimpulan yang dihasilkan sama, karena, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, proposisi universal negatif (*mahshurah kulliyyah salibah*) dibalik menjadi proposisi universal negatif juga. Tidak ada perbedaan antara "tidak ada yang tersusun yang kekal" dan "tidak ada yang kekal yang tersusun". Kombinasi ini menghasilkan "tidak ada jasad yang kekal" (*la jasada qadimun*), yang menunjukkan pemisahan (*mubayanah*) antara jasad dan kekal. *Hadd awsath* (*mu'allaf*) menjadi predikat positif bagi jasad dan negatif bagi kekal, sehingga menunjukkan pemisahan (*mubayanah*), seperti yang telah disebutkan secara singkat. Lebih jelasnya, metode ini adalah dengan membalik (*akis*) premis mayor untuk mereduksi ke bentuk pertama. Bentuk kedua disebut demikian karena untuk menjelaskan mekanisme hasilnya, perlu dikonversi ke bentuk pertama.

[151] **Dharb Kedua**: Sama dengan *dharb* pertama, tetapi premis minor bersifat partikular (*juz'iyyah*). Contoh:

- "Beberapa jasad tersusun" (*ba'dhu al-jasad mu'allafun*).
- "Tidak ada yang kekal yang tersusun" (*la qadima mu'allafun*).
- Kesimpulan: "Beberapa jasad bukan kekal" (*ba'dhu al-jasad laysa qadiman*).

Penjelasan bahwa kombinasi ini menghasilkan kesimpulan adalah dengan membalik premis mayor, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

[152] **Dharb Ketiga**: Premis minor negatif (*salibah*), baik partikular (*juz'iyyah*) maupun universal (*kulliyyah*), dan premis mayor positif (*mujabah*). Contoh ini tidak dapat menggunakan contoh bentuk pertama, karena premis minor dalam bentuk pertama harus positif (syarat). Oleh karena itu, kami ubah contohnya:

- "Tidak ada jasad yang terpisah dari aksiden (*'aradh*)" (*la jasada mufariqun min al-'aradh*).
- "Setiap yang kekal terpisah dari aksiden" (*kullu qadimin mufariqun min al-'aradh*).
- Kesimpulan: "Tidak ada jasad yang kekal" (*la jasada qadimun*).

*Qiyas* ini tersusun dari dua premis universal, dengan minor negatif dan mayor positif, menghasilkan kesimpulan universal negatif. *Hadd awsath* adalah "terpisah dari aksiden" (*mufariq min al-'aradh*), yang menjadi predikat negatif bagi jasad dan positif bagi kekal, sehingga memerlukan pemisahan (*mufaraqah*) antara jasad dan kekal. Penjelasan hasilnya adalah dengan membalik (*akis*) premis minor, yang universal negatif dan dibalik menjadi universal negatif juga. Ketika premis minor dibalik, predikat menjadi subjek, dan kombinasi

ini menjadi bentuk pertama, di mana *hadd awsath* adalah subjek di satu premis dan predikat di premis lain.

[153] **Dharb Keempat**: Sama dengan *dharb* ketiga, tetapi premis minor partikular negatif. Contoh:

- "Beberapa jasad bukan jasmani (*laysa jisman*)" (*ba'dhu al-jasad laysa jisman*).
- "Setiap yang bergerak adalah jasmani" (*kullu mutaharrikin jismun*).
- Kesimpulan: "Beberapa jasad tidak bergerak" (*ba'dhu al-jasad laysa mutaharrikan*).

Karena premis negatif bersifat partikular dan tidak dapat dibalik (*akis*), kombinasi ini tidak dapat langsung direduksi ke bentuk pertama melalui pembalikan. Namun, dapat direduksi dengan metode asumsi (*faradh*) dan hipotesis (*taqdir*). Metode ini adalah dengan menganggap partikular sebagai universal. Misalnya, "beberapa jasad bukan jasmani" (*badhu al-jasad laysa jisman*) dianggap sebagai "seluruh bagian tertentu dari jasad bukan jasmani". Jika kita misalkan bagian jasad yang bukan jasmani ini sebagai "hitam" (*aswad*), kita katakan "setiap hitam bukan jasmani" (*kullu aswad laysa jisman*). Dengan demikian, *qiyas* ini menjadi seperti *dharb* ketiga, yang dapat direduksi ke bentuk pertama.

[154] Jadi, bentuk kedua (*syakl tsani*) menghasilkan kesimpulan hanya dalam empat kombinasi (*dharb*) ini. Kombinasi di luar ini tidak menghasilkan kesimpulan. Dua premis negatif (*salibah*) tidak pernah menghasilkan kesimpulan. Dua premis positif (*mujabah*) dalam bentuk ini juga tidak menghasilkan kesimpulan, karena jika sesuatu menjadi predikat untuk dua entitas berbeda, itu tidak memerlukan keduanya saling terkait (*muttafiq*) atau terpisah (*mufariq*). Misalnya, "makhluk hidup" (*hayy*) adalah predikat untuk kuda (*faras*) dan manusia (*insan*), tetapi tidak memerlukan manusia menjadi kuda. Ini adalah keterkaitan (*ittifaq*). Atau, "makhluk hidup" bisa menjadi predikat untuk "penulis" (*katib*) dan manusia, tetapi tidak memerlukan pemisahan (*mubayanah*) antara manusia dan penulis, karena manusia bisa jadi penulis dan sebaliknya. Oleh karena itu, bentuk kedua memiliki dua syarat:

1. Kedua premis harus berbeda dalam kualitas (*kayfiyyah*), satu positif dan satu negatif.
2. Seperti dalam bentuk pertama, premis mayor harus universal (*kulliyyah*).

**Bentuk Ketiga (*Syakl Tsalits*)**

[155] Bentuk ketiga (*syakl tsalits*) adalah ketika *hadd awsath* (terminus tengah) menjadi subjek (*mawdhu'*) di kedua premis (*muqaddimah*). Bentuk ini menghasilkan kesimpulan partikular (*juz'iyyah*). Ketika engkau mengambil satu entitas sebagai subjek dan melihat bahwa entitas tersebut adalah predikat (*mahmul*) dari dua entitas berbeda, maka kedua predikat tersebut pasti bertemu (*mujtami'*) pada entitas tersebut. Akibatnya, masing-masing predikat dapat menjadi predikat untuk sebagian (*ba'dh*) dari yang lain, meskipun tidak selalu untuk keseluruhan (*kull*). Oleh karena itu, kesimpulan bersifat partikular. Misalnya, jika engkau melihat satu individu manusia yang menjadi predikat untuk "jasad" dan "penulis" (*katib*), ini menunjukkan adanya pertemuan (*ittihad*) antara jasad dan penulis, sehingga dapat dikatakan "beberapa jasad adalah penulis" (*ba'dhu al-jasad katibun*) dan "beberapa penulis adalah jasad" (*ba'dhu al-katib jasadun*). Meskipun ini mungkin berlaku untuk keseluruhan, kesimpulan partikular selalu dihasilkan (*lazim*).

[156] Penjelasan ini sebenarnya cukup, tetapi kami mengikuti tradisi dengan merinci kombinasi (*dharb*) dan menjelaskan cara kesimpulan dihasilkan melalui reduksi ke bentuk pertama (*syakl awwal*). Dalam bentuk ketiga, terdapat enam kombinasi (*dharb*) yang menghasilkan kesimpulan.

[157] **Dharb Pertama**: Terdiri dari dua premis universal positif (*mahshurah kulliyyah mujabah*). Contoh:

- "Setiap yang bergerak adalah jasad" (*kullu mutaharrikin jasadun*).
- "Setiap yang bergerak adalah baru ada (*muhdats*)" (*kullu mutaharrikin muhdatsun*).
- Kesimpulan: "Beberapa yang baru ada adalah jasad" (*ba'dhu al-muhdats jasadun*).

Penjelasan hasilnya adalah dengan membalik (*akis*) premis mayor, yang menjadi partikular positif: "setiap yang bergerak adalah baru ada" menjadi "beberapa yang baru ada adalah yang bergerak" (*ba'dhu al-muhdats mutaharrikun*). Dengan menambahkan premis minor "setiap yang bergerak adalah jasad", *qiyas* ini direduksi ke bentuk pertama, menghasilkan "beberapa jasad adalah baru ada" (*ba'dhu al-jasad muhdatsun*). Ketika premis mayor dibalik, subjek menjadi predikat, dan *hadd awsath* menjadi predikat di satu premis dan subjek di premis lain.

[158] **Dharb Kedua**: Terdiri dari premis minor positif universal dan premis mayor negatif universal (*mahshurah kulliyyah salibah*). Contoh:

- "Tidak ada yang kekal yang jasad" (*la qadima jasadun*).
- "Setiap yang kekal adalah pelaku (*fa'il*)" (*kullu qadimin fa'ilun*).
- Kesimpulan: "Tidak ada pelaku yang jasad" (*la fa'ila jasadun*).

Caranya adalah dengan membalik premis mayor: "setiap yang kekal adalah pelaku" menjadi "beberapa pekerja adalah kekal" (*ba'dhu al-fa'il qadimun*), karena universal positif dibalik menjadi partikular positif. Dengan menambahkan premis minor "tidak ada yang kekal yang jasad", *qiyas* ini menjadi bentuk pertama.

[159] **Dharb Ketiga**: Terdiri dari premis mayor universal positif dan premis minor partikular positif. Kesimpulan partikular positif. Contoh:

- "Setiap jasad tersusun (*mu'allaf*)" (*kullu jasadin mu'allafun*).
- "Beberapa jasad adalah pelaku" (*ba'dhu al-jasad fa'ilun*).
- Kesimpulan: "Beberapa pekerja tersusun" (*ba'dhu al-fa'il mu'allafun*).

Premis minor partikular positif dibalik menjadi partikular positif: "beberapa jasad adalah pelaku" menjadi "beberapa pekerja adalah jasad" (*ba'dhu al-fa'il jasadun*). Dengan menambahkan premis mayor "setiap jasad tersusun", *qiyas* ini direduksi ke bentuk pertama, menghasilkan "beberapa pekerja tersusun".

[160] **Dharb Keempat**: Terdiri dari premis minor universal positif dan premis mayor partikular positif, mirip dengan *dharb* ketiga, tetapi premis minor universal. Kesimpulan partikular positif. Contoh:

- "Beberapa jasad bergerak" (*ba'dhu al-jasad mutaharrikun*).
- "Setiap jasad baru ada" (*kullu jasadin muhdatsun*).
- Kesimpulan: "Beberapa yang baru ada bergerak" (*ba'dhu al-muhdats mutaharrikun*).

Caranya adalah dengan membalik premis minor dan kesimpulan. "Beberapa jasad bergerak" menjadi "beberapa yang bergerak adalah jasad" (*ba'dhu al-mutaharrik jasadun*). Dengan premis mayor "setiap jasad baru ada", menghasilkan "beberapa yang bergerak baru ada" (*ba'dhu al-mutaharrik muhdatsun*), yang dibalik menjadi "beberapa yang baru ada bergerak".

[161] **Dharb Kelima**: Terdiri dari premis minor partikular positif dan premis mayor universal negatif, berbeda dalam kualitas (*kayfiyyah*) dan kuantitas (*kammiyyah*). Kesimpulan partikular negatif. Contoh:

- "Tidak ada jasad yang kekal" (*la jasada qadimun*).
- "Beberapa jasad adalah pelaku" (*ba'dhu al-jasad fa'ilun*).
- Kesimpulan: "Beberapa pekerja tidak kekal" (*ba'dhu al-fa'il laysa qadiman*).

Caranya adalah dengan membalik premis minor: "beberapa jasad adalah pelaku" menjadi "beberapa pekerja adalah jasad" (*ba'dhu al-fa'il jasadun*), sehingga *qiyas* ini direduksi ke bentuk pertama.

[162] **Dharb Keenam**: Mirip dengan *dharb* kelima, tetapi premis minor universal negatif dan premis mayor universal positif, berbeda dalam kualitas dan kuantitas. Contoh:

- "Beberapa jasad tidak bergerak" (*ba'dhu al-jasad laysa mutaharrikan*).
- "Setiap jasad baru ada" (*kullu jasadin muhdatsun*).
- Kesimpulan: "Beberapa yang baru ada tidak bergerak" (*ba'dhu al-muhdats laysa mutaharrikan*).

Karena premis minor partikular negatif tidak dapat dibalik (*akis*), penjelasan reduksi ke bentuk pertama adalah dengan menganggap partikular sebagai universal (*taqdir*). Misalnya, "beberapa jasad tidak bergerak" berarti "seluruh bagian tertentu dari jasad tidak bergerak". Jika bagian ini adalah "gunung" (*jabal*), kita katakan:

- "Tidak ada gunung yang bergerak" (*la jabala mutaharrikun*).
- "Setiap gunung adalah jasad" (*kullu jabalin jasadun*).
- "Setiap jasad baru ada" (*kullu jasadin muhdatsun*).

Dengan premis "setiap jasad baru ada" dan "setiap gunung adalah jasad", ini menjadi seperti *dharb* kedua, yang direduksi ke bentuk pertama melalui pembalikan premis positif partikular.

[163] Inilah *qiyas* bentuk ketiga (*syakl al-tsalits*). Syarat hasilnya adalah:

1. Premis minor harus positif (*mujabah*) atau setara dengan positif.
2. Salah satu premis harus universal (*kulliyyah*), karena dua premis partikular (*juz'iyyah*) tidak menghasilkan *qiyas*.

Total ada 14 kombinasi (*tarkib*) yang menghasilkan kesimpulan: 4 dari bentuk pertama, 4 dari bentuk kedua, dan 6 dari bentuk ketiga. Ini setelah mengesampingkan proposisi tanpa kuantifikasi (*muhmalah*), yang setara dengan partikular (*juz'iyyah*). Kombinasi di luar ini tidak menghasilkan kesimpulan. Menjelaskan yang tidak menghasilkan kesimpulan secara rinci tidak bermanfaat. Bagi yang ingin berlatih, cukup merenungkan penjelasan ini.

[164] Jika ditanya, "Berapa jumlah *qiyas ikhtirani* (silogisme kategoris) yang mungkin dalam ketiga bentuk ini?" Kami jawab: Ada 36 *qiyas* per bentuk, total 108 untuk tiga bentuk. Penjelasannya: Premis dapat berupa dua universal, dua partikular, satu universal dan satu partikular, dua tanpa kuantifikasi (*muhmalah*), satu universal dan satu *muhmalah*, atau satu partikular dan satu *muhmalah*. Premis juga dapat dua positif, dua negatif, atau satu positif dan satu negatif. Ini menghasilkan 18 kemungkinan (6 kuantitas × 3 kualitas). Karena premis dapat mayor atau minor, 18 dikalikan 2 menjadi 36 per bentuk. Dari total 108, hanya 14 menghasilkan kesimpulan, 94 tidak.

[165] Jika ditanya, "Apa ciri khas (*khassiyyah*) masing-masing bentuk (*syakl*)?" Kami jawab: Ciri umum ketiga bentuk adalah adanya satu premis universal dan satu premis positif, karena dua partikular atau dua negatif tidak menghasilkan *qiyas*.

- **Syakl Awwal (Bentuk Pertama)**:
  - *Hadd awsath* adalah predikat di satu premis dan subjek di premis lain.
  - Premis minor positif, premis mayor universal.
  - Menghasilkan empat jenis kesimpulan: universal positif, universal negatif, partikular positif, partikular negatif.
  - Ciri unik: Tidak ada premis partikular negatif (*juz'iyyah salibah*).

[166] • **Syakl Tsani (Bentuk Kedua)**:
  - ♦ *Hadd awsath* adalah predikat di kedua premis.
  - ♦ Premis berbeda kualitas (satu positif, satu negatif).
  - ♦ Hanya menghasilkan kesimpulan negatif.

• **Syakl Tsalits (Bentuk Ketiga)**:
  - ♦ *Hadd awsath* adalah subjek di kedua premis.
  - ♦ Premis minor positif.
  - ♦ Premis mayor boleh partikular.
  - ♦ Hanya menghasilkan kesimpulan partikular.

[167] Jika ditanya, "Mengapa dinamakan bentuk pertama, kedua, ketiga?" Kami jawab: Bentuk pertama dinamakan demikian karena kejelasan (*wudhuh*) hasilnya, dan bentuk lain dijelaskan dengan mereduksi ke bentuk ini melalui pembalikan (*akis*) atau asumsi (*taqdir*). Bentuk ketiga diletakkan terakhir karena kesimpulannya partikular (*juz'iyyah*), yang kurang bernilai epistemologis dibandingkan universal (*kulliyyah*). Bentuk kedua, dengan kesimpulan universal, mendahului bentuk ketiga karena nilai epistemologisnya lebih tinggi.

[168] Jika ditanya, "Adakah contoh *fiqh* untuk 14 *qiyas* ini agar mudah dipahami ahli *fiqh*?" Kami jawab: Ya, kami akan memberi contoh dan menandai premis yang perlu dibalik (*akis*) atau diasumsikan (*taqdir*), serta menunjukkan ke *qiyas* bentuk pertama mana yang direduksi. Berikut contohnya:

[169] **Contoh Syakl Awwal (Bentuk Pertama)**:

1. • Setiap yang memabukkan adalah *khamr* (*kullu muskiri khamrun*).
   • Setiap *khamr* haram (*kullu khamrin haramun*).
   • Kesimpulan: Setiap yang memabukkan haram (*kullu muskiri haramun*).

2. • Setiap yang memabukkan adalah *khamr* (*kullu muskiri khamrun*).
   • Tidak ada *khamr* yang halal (*la khamra halalun*).
   • Kesimpulan: Tidak ada yang memabukkan yang halal (*la muskira halalun*).

3. • Beberapa minuman adalah *khamr* (*ba'dhu al-mashrub khamrun*).
   • Setiap *khamr* haram (*kullu khamrin haramun*).
   • Kesimpulan: Beberapa minuman haram (*ba'dhu al-mashrub haramun*).

4. • Beberapa minuman adalah *khamr* (*ba'dhu al-mashrub khamrun*).
   • Tidak ada *khamr* yang halal (*la khamra halalun*).
   • Kesimpulan: Beberapa minuman tidak halal (*ba'dhu al-mashrub laysa halalan*).

[170] **Contoh Syakl Tsani (Bentuk Kedua)**:

1. (*Darb kedua*, direduksi ke *dharb kedua* bentuk [*syakl*] pertama):
   • Setiap pakaian diukur dengan satuan panjang (*kullu thawbin zira'un*).
   • Tidak ada barang ribawi yang diukur satuan panjang (*la ribawiyya zira'un*) [dibalik: *la zira'a ribawiyyun*].
   • Kesimpulan: Tidak ada pakaian yang ribawi (*la thawba ribawiyyun*).

2. (*Darb kedua*, direduksi ke *dharb kedua* bentuk [*syakal*] pertama):
   • Tidak ada barang ribawi yang diukur satuan panjang (*la ribawiyya zira'un*) [dibalik: *la zira'a ribawiyyun*].
   • Setiap pakaian diukur satuan panjang (*kullu thawbin zira'un*).
   • Kesimpulan: Tidak ada barang ribawi yang pakaian (*la ribawiyya thawbun*).

3. (*Darb keempat*, direduksi ke *dharb keempat* bentuk [*syakl*] pertama):
   - Beberapa barang diukur satuan panjang (*ba'dhu al-mal zira'un*).
   - Tidak ada barang ribawi yang diukur satuan panjang (*la ribawiyya zira'un*) [dibalik: *la zira'a ribawiyyun*].
   - Kesimpulan: Beberapa barang bukan ribawi (*ba'dhu al-mal laysa ribawiyyan*).

4. (*Darb keempat*, direduksi ke *dharb keempat* bentuk [*syakl*] pertama):
   - Beberapa barang bukan ribawi (*ba'dhu al-mal laysa ribawiyyan*) [diasumsikan sebagai pakaian: *kullu thawbin laysa ribawiyyan*].
   - Setiap makanan adalah ribawi (*kullu ta'amin ribawiyyun*).
   - Kesimpulan: Beberapa barang bukan makanan (*ba'dhu al-mal laysa ta'aman*).

[171] Berikut adalah contoh-contoh untuk bentuk ketiga dalam konteks *fiqh*:

1. (*Direduksi ke dharb ketiga bentuk/syakl pertama*):
   - Setiap makanan adalah ribawi (*kullu ta'amin ribawiyyun*) [dibalik: *ba'dhu al-ribawiyy ta'amun*].
   - Setiap makanan diukur dengan satuan volume (*kullu ta'amin kayliyyun*) [dibalik sebagai partikular: *ba'dhu al-kayliyy ta'amun*].
   - Kesimpulan: Beberapa yang diukur volume adalah ribawi (*ba'dhu al-kayliyy ribawiyyun*).

2. (*Direduksi ke dharb keempat bentuk pertama*):
   - Tidak ada pakaian yang ribawi (*la thawba ribawiyyun*).
   - Setiap pakaian adalah barang (*kullu thawbin malun*) [dibalik: *ba'dhu al-mal thawbun*].
   - Kesimpulan: Tidak ada barang yang ribawi (*la mala ribawiyyun*).

3. (*Direduksi ke dharb ketiga bentuk pertama*):
   - Setiap makanan adalah ribawi (*kullu ta'amin ribawiyyun*).
   - Beberapa makanan diukur volume (*ba'dhu al-ta'am kayliyyun*) [dibalik: *ba'dhu al-kayliyy ta'amun*].
   - Kesimpulan: Beberapa yang diukur volume adalah ribawi (*ba'dhu al-kayliyy ribawiyyun*).

4. (*Direduksi ke dharb ketiga bentuk pertama*):
   - Beberapa makanan diukur volume (*ba'dhu al-ta'am kayliyyun*) [dibalik: *ba'dhu al-kayliyy ta'amun*].
   - Setiap makanan adalah ribawi (*kullu ta'amin ribawiyyun*).
   - Kesimpulan: Beberapa ribawi diukur volume (*ba'dhu al-ribawiyy kayliyyun*).

5. (*Direduksi ke dharb keempat bentuk pertama*):
   - Tidak ada yang diukur panjang yang ribawi (*la zira'a ribawiyyun*).
   - Setiap yang diukur panjang adalah barang (*kullu zira'in malun*) [dibalik: *ba'dhu al-mal zira'un*].
   - Kesimpulan: Beberapa barang tidak ribawi (*ba'dhu al-mal laysa ribawiyyan*).

6. (*Direduksi ke dharb keempat bentuk pertama*):
   - Beberapa barang bergerak tidak ribawi (*ba'dhu al-mutaqarrib laysa ribawiyyan*) [diasumsikan sebagai kapas: *kullu qutnin laysa ribawiyyan*].
   - Setiap barang bergerak adalah barang (*kullu mutaqarribin malun*).
   - Kesimpulan: Tidak ada barang yang ribawi (*la mala ribawiyyun*).

Inilah yang ingin kami jelaskan tentang *qiyas hamli* (silogisme predikatif) dan contoh-contoh pembagiannya. Sekarang, kami beralih ke kelas kedua *qiyas*.

**Kedua: Silogisme Kondisional Bertitik (*Qiyas Syarthiyyah Muttashilah*)**

[172] *Qiyas syarthiyyah muttashilah* terdiri dari dua premis (*muqaddimah*). Premis pertama terdiri dari dua proposisi yang dihubungkan dengan partikel kondisional (*sighat al-syarth*), seperti "jika … maka …". Premis kedua adalah proposisi predikatif tunggal (*qadhiyyah hamliyyah*) yang sama atau bertentangan (*naqidh*) dengan salah satu proposisi dalam premis pertama, disertai dengan partikel pengecualian (*istithna'*). Contoh:

- "Jika alam ini baru ada (*hadits*), maka alam memiliki pencipta (*sani'*)" (*in kana al-'alam haditsan fa-lahu shani'un*).
- "Tetapi, alam ini baru ada" (*lakinna al-'alam haditsun*).
- Kesimpulan: "Alam memiliki pencipta" (*fa-lahu shani'un*).

*Qiyas* ini sangat bermanfaat dalam masalah rasional (*'aqli*) dan *fiqh*. Contoh *fiqh*:

- "Jika pernikahan ini sah (*shahih*), maka pernikahan ini menghalalkan hubungan seksual" (*in kana hadza al-nikah shahihan fa-huwa yuhillu al-jima'*).
- "Tetapi, pernikahan ini sah" (*lakinna hadza al-nikah shahihun*).
- Kesimpulan: "Pernikahan ini menghalalkan hubungan seksual" (*fa-huwa yuhillu al-jima'*).

Contoh lain:

- "Jika salat witir dilakukan di atas kendaraan, maka salat witir adalah *nafilah*" (*in kana shalat al-witr 'ala al-dabbah fa-hiya nafilatun*).
- "Tetapi, salat witir dilakukan di atas kendaraan" (*lakinna shalat al-witr 'ala al-dabbah*).
- Kesimpulan: "Salat witir adalah *nafilah*" (*fa-hiya nafilatun*).

[173] Premis kedua dibentuk dengan mengecualikan (*istithna'*) salah satu dari dua proposisi dalam premis pertama yang dihubungkan oleh partikel kondisional, yaitu *muqaddam* (anteseden) atau *tali* (konsekuen), baik secara langsung (*'aynuhu*) atau kontradiksinya (*naqidhuhu*). Dari kemungkinan pengecualian ini, hanya dua yang menghasilkan kesimpulan:

1. Pengecualian *muqaddam* secara langsung.
2. Pengecualian kontradiksi *tali*.

Pengecualian *tali* secara langsung atau kontradiksi *muqaddam* tidak menghasilkan kesimpulan. Penjelasannya:

- "Jika orang yang terlihat dari jauh adalah manusia, maka ia makhluk hidup" (*in kana hadza al-mutab'id insanan fa-huwa hayyun*).
- "Tetapi, ia manusia" (*lakinna huwa insanan*) [*muqaddam* langsung]: Kesimpulan "ia makhluk hidup" (*fa-huwa hayyun*) jelas (*badihi*).
- "Tetapi, ia bukan makhluk hidup" (*lakinna huwa laysa hayyan*) [kontradiksi *tali*]: Kesimpulan "ia bukan manusia" (*fa-huwa laysa insanan*), karena jika ia manusia, ia pasti makhluk hidup sesuai premis pertama.

[174] Pengecualian kontradiksi *muqaddam* ("ia bukan manusia" *laysa insanan*) tidak menghasilkan "ia bukan makhluk hidup" (*laysa hayyan*) (kontradiksi *tali*), karena ia bisa jadi kuda (*faras*). Juga tidak menghasilkan "ia makhluk hidup" (*hayyun*) (*tali* langsung), karena ia bisa jadi batu (*hajar*). Contoh *fiqh*:

- "Jika orang yang salat tidak berwudu, maka salatnya batal" (*in kana al-musalli bila wudu'in fa-shalatuhu bathilatun*).
- "Tetapi, ia tidak berwudu" (*lakinna huwa bila wudu'in*) [*muqaddam* langsung]: Kesimpulan "salatnya batal" (*fa-shalatuhu bathilatun*).

- "Tetapi, salatnya tidak batal" (*lakinna shalatuhu laysa bathilatan*) [kontradiksi *tali*]: Kesimpulan "ia berwudu" (*fa-huwa ma'a wudu'in*) [kontradiksi *muqaddam*].
- "Tetapi, ia berwudu" (*lakinna huwa ma'a wudu'in*) [kontradiksi *muqaddam*]: Tidak menghasilkan "salatnya sah" (*shahih*) atau "batal" (*bathil*).
- "Tetapi, salatnya batal" (*lakinna shalatuhu bathilatun*) [*tali* langsung]: Tidak menghasilkan "ia tidak berwudu" (*bila wudu'in*) atau "berwudu" (*ma'a wudu'in*).

[175] Hanya pengecualian *tali* langsung dan kontradiksi *muqaddam* yang menghasilkan kesimpulan, dengan syarat *tali* setara (*musawi*) dengan *muqaddam* dalam cakupan (*syarah*), tidak lebih umum (*a'amm*) atau lebih khusus (*akhass*). Contoh:

- "Jika matahari terbit, maka siang ada" (*in tala'at al-syams fa-l-nahar mawjudun*).
- "Tetapi, matahari terbit" (*lakinna al-syams tala'at*): Kesimpulan "siang ada" (*fa-l-nahar mawjudun*).
- "Tetapi, matahari tidak terbit" (*lakinna al-syams lam tala'*): Kesimpulan "siang tidak ada" (*fa-l-nahar laysa mawjudan*).
- "Tetapi, siang ada" (*lakinna al-nahar mawjudun*): Kesimpulan "matahari terbit" (*fa-l-syams tala'at*).
- "Tetapi, siang tidak ada" (*lakinna al-nahar laysa mawjudan*): Kesimpulan "matahari tidak terbit" (*fa-l-syams lam tala'*).

[176] Ketahuilah bahwa kualitas positif (*mujabah*) dan negatif (*salibah*) juga berlaku untuk premis *qiyas* ini. Contoh:

- "Jika Tuhan tidak esa (*wahid*), maka alam tidak teratur" (*in lam yakun al-ilah wahidan fa-l-'alam laysa munazhzhaman*).
- "Tetapi, alam teratur" (*lakinna al-'alam munazhzhamun*).
- Kesimpulan: "Tuhan esa" (*fa-l-ilah wahidun*).

Terkadang *muqaddam* terdiri dari beberapa proposisi, dan *tali* adalah kesimpulan yang dihasilkan dari semuanya. Contoh:

- "Jika ilmu itu tunggal (*wahid*) tidak dapat dibagi, dan setiap yang tidak dapat dibagi tidak dapat berada dalam wadah yang dapat dibagi, dan setiap jasad dapat dibagi, dan ilmu ada serta menetap di jiwa (*nafs*), maka jiwa bukan jasad" (*in kana al-'ilm wahidan la yatajazza' wa-kullu ma la yatajazza' la yakun fi mahallin yatajazza' wa-kullu jasadin yatajazza' wa-l-'ilm mawjudun thabitun fi al-nafs fa-l-nafs laysa jasadan*).

Di sini, *muqaddam* terdiri dari proposisi-proposisi yang benar (*shadiq*), dan *tali* "jiwa bukan jasad" adalah kesimpulan yang dihasilkan (*lazim*) dari semuanya.

[177] Terkadang *muqaddam* (anteseden) tunggal, sedangkan *tali* (konsekuen) terdiri dari beberapa proposisi. Contoh dalam *fiqh*:

- "Jika keislaman anak itu sah (*shahih*), maka keislamannya wajib (*fardh*), diperbolehkan (*mubah*), atau sunnah (*nafilah*)" (*in kana islam al-tifl shahihan fa-huwa fardhun aw mubahun aw nafilatun*).
- "Namun, tidak satu pun dari ini mungkin" (*lakinna laysa shay'un min hadzihi mumkinan*).
- Kesimpulan: "Keislaman itu tidak sah" (*fa-islamuhu laysa shahihan*).

Contoh dalam masalah rasional (*'aqli*):

- "Jika jiwa (*nafs*) ada sebelum tubuh (*badan*), maka jiwa itu jamak (*muta'addid*) atau tunggal (*wahid*), dan keduanya tidak mungkin" (*in kana al-nafs mawjudatan qabla al-badan fa-hiya muta'addidatun aw wahidatun wa-laysa hadza aw dhalika mumkinan*).

- Kesimpulan: "Jiwa tidak ada sebelum tubuh" (*fa-l-nafs laysa mawjudatan qabla al-badan*).

Inilah contoh kombinasi (*dharb*) *qiyas syarthiyyah muttashilah* (silogisme kondisional bertiitik). Allah Maha Mengetahui.

**Ketiga: Silogisme Kondisional Terpisah (*Qiyas Syarthiyyah Munfashilah*)**

[178] *Qiyas* ini disebut *sabr wa taqsim* (penahanan dan pembagian) oleh ahli *fiqh* dan *kalam*. Contoh:

- "Alam ini kekal (*qadim*) atau baru ada (*muhdats*)" (*al-'alam qadimun aw muhdatsun*).
- "Tetapi, alam ini baru ada" (*lakinna al-'alam muhdatsun*).
- Kesimpulan: "Alam tidak kekal" (*fa-l-'alam laysa qadiman*).

Premis pertama, "alam kekal atau baru ada", adalah satu premis (*muqaddimah*). Premis kedua, "tetapi alam baru ada", mengecualikan (*istithna'*) salah satu proposisi dari premis pertama secara langsung (*'ayn*), menghasilkan kontradiksi (*naqidh*) dari proposisi lainnya. Dalam *qiyas* ini, ada empat pengecualian yang menghasilkan kesimpulan:

- "Tetapi, alam baru ada" (*lakinna al-'alam muhdatsun*): Menghasilkan "alam tidak kekal" (*fa-l-'alam laysa qadiman*).
- "Tetapi, alam kekal" (*lakinna al-'alam qadimun*): Menghasilkan "alam tidak baru ada" (*fa-l-'alam laysa muhdatsan*).
- "Tetapi, alam tidak kekal" (*lakinna al-'alam laysa qadiman*): Menghasilkan "alam baru ada" (*fa-l-'alam muhdatsun*) [pengecualian kontradiksi].
- "Tetapi, alam tidak baru ada" (*lakinna al-'alam laysa muhdatsan*): Menghasilkan "alam kekal" (*fa-l-'alam qadimun*).

Jadi, mengecualikan salah satu secara langsung menghasilkan kontradiksi yang lain, dan mengecualikan kontradiksi salah satu menghasilkan yang lain secara langsung (*'ayn*).

[179] Ini berlaku ketika proposisi-proposisi (*aqsam*) saling bertentangan (*muta'anid*) dan terbatas pada dua pilihan. Jika proposisi memiliki tiga atau lebih bagian yang saling meniadakan secara mutlak (*muna'idhah tammah*), seperti "angka ini sama, lebih kecil, atau lebih besar dari yang lain" (*hadza al-'adad musawin aw aqallu aw aktsaru*), mengecualikan satu bagian menghasilkan kontradiksi dari bagian lain. Misalnya, "tetapi angka ini sama" (*lakinna huwa musawin*) menghasilkan "angka ini tidak lebih kecil atau lebih besar" (*laysa aqalla wa-la aktsara*). Mengecualikan kontradiksi satu bagian hanya menunjukkan kebenaran ada pada bagian lain. Misalnya, "tetapi tidak sama" (*lakinna laysa musawin*) menghasilkan "lebih kecil atau lebih besar" (*aqallu aw aktsaru*). Jika dua kontradiksi dikecualikan, bagian ketiga menjadi pasti (*mu'ayyan*).

[180] Jika bagian-bagian proposisi tidak saling meniadakan secara mutlak, seperti "ini putih atau hitam" (*hadza abyadhun aw aswadun*) atau "Zaid di Hijaz atau Irak" (*Zaid fi al-Hijaz aw al-'Iraq*), mengecualikan satu bagian secara langsung menghasilkan kontradiksi bagian lain. Misalnya, "tetapi Zaid di Hijaz" (*lakinna Zaid fi al-Hijaz*) atau "tetapi hitam" (*lakinna aswadun*) menghasilkan negasi bagian lainnya (*nafy al-baqiyyah*). Namun, mengecualikan kontradiksi satu bagian tidak menghasilkan bagian lain secara langsung atau kontradiksinya, karena tidak ada ukuran pasti (*miqyas*) untuk menentukan kebenaran dalam *teanüd* yang tidak mutlak. Misalnya, "Zaid tidak di Hijaz" (*Zaid laysa fi al-Hijaz*) tidak menghasilkan "Zaid di Irak" (*fi al-'Iraq*) atau "tidak di Irak" (*laysa fi al-'Iraq*). Namun, jika bukti lain meniadakan bagian lain, kebenaran menjadi pasti, dan *teanüd* menjadi mutlak. Contoh *fiqh* tidak diperlukan, karena penelitian ahli *fiqh* sering berputar pada *sabr wa taqsim*. Dalam

*fiqh*, kebenaran tidak harus pasti (*qat'i*), tetapi *dzhanni* (dugaan) dianggap setara dengan pasti di luar *fiqh*.

**Keempat: Silogisme Kontraposisi (*Qiyas Khulfi*)**

[181] *Qiyas khulfi* memiliki bentuk seperti *qiyas hamli* (silogisme predikatif). Dalam *qiyas hamli*, jika kedua premis benar, disebut *qiyas mustaqim* (silogisme lurus). Namun, jika satu premis jelas benar (*shadiq*), sedangkan premis lain salah (*bathil*) atau meragukan (*masykuk*), dan *qiyas* menghasilkan kesimpulan yang jelas salah (*bathil*), maka dari kesimpulan ini disimpulkan bahwa premis yang meragukan salah. Contoh dalam *fiqh*:

- "Setiap yang wajib tidak dilakukan di atas kendaraan" (*kullu fardhin la yuda 'ala al-dabbah*).
- "Salat witir wajib" (*shalat al-witr fardhun*).
- Kesimpulan: "Salat witir tidak dilakukan di atas kendaraan" (*shalat al-witr la yuda 'ala al-dabbah*).

Kesimpulan ini salah (*bathil*), yang hanya mungkin jika ada premis salah. Premis "setiap yang wajib tidak dilakukan di atas kendaraan" jelas benar. Jadi, premis "salat witir wajib" salah, dan kontradiksinya, "salat witir tidak wajib" (*shalat al-witr laysa fardhan*), benar. Ini adalah *mathlub* (yang dicari).

[182] Contoh dalam masalah rasional (*'aqli*):

- "Setiap yang kekal tidak tersusun (*mu'allaf*)" (*kullu qadimin laysa mu'allafan*).
- "Alam kekal" (*al-'alam qadimun*).
- Kesimpulan: "Alam tidak tersusun" (*al-'alam laysa mu'allafan*).

Kesimpulan ini jelas salah. Karena premis "setiap yang kekal tidak tersusun" benar, premis "alam kekal" salah, dan kontradiksinya, "alam tidak kekal" (*al-'alam laysa qadiman*), benar. Ini adalah *mathlub*.

[183] Metode *qiyas* ini adalah mengambil pandangan lawan (*khashm*) sebagai premis, menambahkan premis yang jelas benar, menghasilkan kesimpulan yang jelas salah, lalu menyimpulkan adanya premis salah. *Qiyas* ini disebut *halfi* (dengan *ha* terbuka) karena kembali (*raja'a*) dari kesimpulan ke premis, mencari *mathlub* dari premis yang dianggap benar. Disebut *khulfi* (dengan *ha* ditarik) karena *khulf* merujuk pada kesalahan (*bathil*) yang bertentangan dengan kebenaran, dan premis salah dimasukkan seolah benar. Setelah memahami makna, penamaan tidak jadi masalah.

**Kelima: Induksi (*Istiqrâ*)**

[184] *Istiqrâ* (induksi) adalah proses meneliti banyak hal partikular (*juz'iyyat*) yang termasuk dalam makna universal (*kulliyyah*), sehingga ketika menemukan suatu hukum (*hukm*) pada hal-hal partikular tersebut, engkau menetapkan hukum tersebut untuk universal secara keseluruhan. Contoh dalam masalah rasional (*'aqli*): Seseorang berkata, "Pelaku (*fa'il*) alam adalah jasad (*jism*)". Ditanya: "Mengapa jasad?" Ia menjawab: "Karena setiap pelaku adalah jasad." Ditanya lagi: "Mengapa setiap pelaku jasad?" Ia berkata: "Saya meneliti penjahit, tukang bangunan, pembuat sepatu, pembuat furnitur, penenun, dan jenis pelaku lainnya, dan saya temukan semuanya jasad. Maka saya tahu bahwa menjadi jasad adalah hukum yang tak terpisahkan dari menjadi pelaku. Oleh karena itu, saya menetapkan bahwa setiap pelaku adalah jasad."

[185] Namun, jenis penalaran (*istidlal*) ini tidak bermanfaat dalam kasus seperti ini. Kami katakan: Apakah engkau juga meneliti pelaku alam dalam kelompok pelaku ini? Jika engkau telah meneliti pelaku alam dan menemukan bahwa ia jasad, maka engkau sudah tahu hasil yang diinginkan (*mathlub*) sebelum meneliti penjahit, tukang bangunan, dan lainnya. Dengan demikian, meneliti hal-hal partikular adalah pekerjaan yang tidak relevan. Jika engkau tidak meneliti pelaku alam dan tidak tahu keadaannya, mengapa engkau menetapkan hukum "setiap pelaku adalah jasad"? Engkau hanya meneliti beberapa pekerja, dan dari penelitian ini hanya dapat disimpulkan "beberapa pekerja adalah jasad" (*ba'dhu al-fa'ilin jasadun*). Hukum "setiap pelaku adalah jasad" hanya dapat ditetapkan jika semua pekerja tanpa terkecuali (*kullu fa'ilin*) diteliti. Dalam hal ini, *mathlub* menjadi bagian dari yang diteliti, dan bagian ini tidak diketahui melalui premis yang dibangun dari penelitian tersebut.

[186] Jika orang itu berkata, "Saya tidak meneliti semua pekerja, tetapi sebagian besarnya," kami katakan: Mengapa tidak mungkin hanya satu pelaku bukan jasad? Jika ini mungkin, maka kepastian (*yaqin*) bahwa setiap pelaku adalah jasad tidak tercapai, hanya dugaan (*dzhann*). Oleh karena itu, dalam *fiqh*, pada awal penelitian, dugaan ini cukup, bahkan dengan analogi (*tamsil*), yang akan dibahas nanti, yaitu menetapkan hukum dari satu hal partikular ke hal partikular lain.

[187] Hukum yang dipindahkan dari satu hal ke hal lain ada tiga jenis:

1. Dari universal ke partikular, yang merupakan hukum sahih (*shahih*) dan wajib (*lazim*), seperti *qiyas* sahih yang telah dibahas.
2. Dari satu partikular ke partikular lain, seperti menilai yang tidak tampak berdasarkan yang tampak, yaitu *tamsil* (analogi), yang akan dibahas nanti.
3. Dari banyak partikular ke satu partikular, yaitu *Istiqrâ*. *Istiqrâ* lebih kuat daripada *tamsil*.

[188] Contoh *Istiqrâ* dalam *fiqh*: Kami berkata, "Jika salat witir wajib (*fardh*), maka tidak dilakukan di atas kendaraan." Seperti dalam *qiyas khufi*, jika ditanya, "Dari mana engkau tahu salat wajib tidak dilakukan di atas kendaraan?" kami jawab: "Melalui *Istiqrâ* pada salat lima waktu, salat jenazah, salat nadzar, salat qadha, dan lainnya yang wajib." Contoh lain, Hanafi berkata: "Vakaf selama hidup tidak mengikat (*lazim*), karena jika mengikat, syarat pendiri vakaf tidak diikuti." Ditanya: "Mengapa setiap transaksi yang mengikat tidak mengikuti syarat pembuatnya?" Ia menjawab: "Saya melakukan *Istiqrâ* pada jual beli, pernikahan, pembebasan budak, talak, *muhala'ah*, dan transaksi mengikat lainnya."

[189] Siapa yang menganggap cukup dengan *tamsil* murni tanpa hubungan (*munasabah*), maka hasil ini berlaku baginya. Semakin banyak asas (*usul*), semakin kuat dugaan (*dzhann*), dan semakin banyak asas berbeda yang menunjukkan hukum, semakin kuat dugaan dari *tamsil*. Misalnya, kami berkata: "Mengusap kepala adalah rukun dalam wudu, maka mengusap berulang disunnahkan (*mustahabb*)." Ditanya: "Mengapa?" Kami jawab: "Kami melakukan *Istiqrâ* pada mencuci wajah, tangan, dan kaki, dan tidak ada dalil selain *Istiqrâ* murni." Hanafi berkata: "Mengusap cukup sekali, tidak diulang." Ditanya: "Mengapa?" Ia menjawab: "Saya melakukan *Istiqrâ* pada mengusap dalam tayamum dan mengusap sepatu (*khuff*). Karena dua asas berbeda (tayamum dan khuff) menunjukkan hukum ini, dugaanku lebih kuat. Tiga anggota wudu (wajah, tangan, kaki) adalah satu jenis, seperti satu saksi, sedangkan tayamum mencakup wajah, tangan kanan, dan kiri, seperti tiga saksi."

[190] Jika ditanya, "Mengapa ahli *fiqh* tidak ditanya, '*Istiqrâ*-mu tidak sempurna karena engkau tidak meneliti semua kasus?'" Jawabannya: Ketidaksempurnaan *Istiqrâ* menyebabkan keyakinan (*yaqin*) tidak sempurna, tetapi tidak berarti kedua kemungkinan tetap seimbang. Sebaliknya, satu kemungkinan lebih kuat berdasarkan dugaan (*dzhann*), yang cukup dalam *fiqh*. Yang diinginkan adalah ini. Menetapkan hukum berdasarkan banyak hal partikular lebih

mungkin daripada menganggap sesuatu langka (*nadir*) dan di luar keumuman. Misalnya, tanpa dalil bahwa salat witir wajib atau vakaf mengikat, dan tanpa informasi bahwa salat wajib dilakukan di atas kendaraan atau syarat pendiri vakaf wajib diikuti, dugaan bahwa salat witir tidak wajib dan vakaf tidak mengikat lebih kuat. Kemungkinan sebaliknya tidak menghalangi dugaan, dan tanpa *Istiqrâ* sempurna, kemungkinan ini tidak dapat dihilangkan.

[191] Jika ada kemungkinan sesuatu langka yang tidak sesuai dengan contoh partikular, meneliti hanya contoh yang ditemukan tidak cukup untuk *Istiqrâ* sempurna. Misalnya, seseorang menetapkan "setiap makhluk hidup menggerakkan rahang bawah saat mengunyah." Ia melakukan *Istiqrâ* pada banyak kelas hewan, tetapi tidak mengamati semua hewan, sehingga tidak yakin apakah ada hewan sungai, seperti buaya, yang konon menggerakkan rahang atas. Atau, ia menetapkan "setiap hewan selain manusia kawin dari belakang tanpa bertatap muka," tetapi tidak yakin apakah landak kawin bertatap muka, karena belum mengamatinya. Jadi, *Istiqrâ* sempurna menghasilkan pengetahuan (*'ilm*), sedangkan *Istiqrâ* tidak sempurna menghasilkan dugaan (*dzhann*).

[192] Jika tujuannya adalah pengetahuan pasti (*yaqin*) dan ada perbedaan pada beberapa hal partikular, *Istiqrâ* tidak bermanfaat. Jika tidak ada perbedaan, *Istiqrâ* dapat menetapkan pengetahuan universal tentang hukum yang umum pada hal partikular, yang dapat digunakan sebagai premis dalam *qiyas* lain, tetapi tidak untuk membuktikan hukum pada sebagian hal partikularnya. Contoh:

- "Setiap gerakan ada dalam waktu" (*kullu harakatin fi zamanin*).
- "Setiap yang ada dalam waktu adalah baru ada (*muhdats*)" (*kullu ma fi al-zaman muhdatsun*).
- Kesimpulan: "Gerakan adalah baru ada" (*al-harakatun muhdatsatun*).

Premis "setiap gerakan ada dalam waktu" didapat dari *Istiqrâ* pada berenang, terbang, berjalan, dan lainnya. Namun, menggunakan *Istiqrâ* ini untuk membuktikan "berenang ada dalam waktu" bukan *Istiqrâ* sempurna. Aturannya: Tidak masalah jika hukum ditetapkan untuk predikat (*mahmul*) agar berlaku pada subjek (*mawdhu'*) premis yang didapat dari *Istiqrâ*. Tetapi, memindahkan predikat ke sebagian bagian subjek tidak sah, karena kesimpulan sudah termasuk dalam *Istiqrâ* itu sendiri, sehingga penalaran atau *qiyas* tidak diperlukan. Misalnya, untuk menjelaskan apakah kemampuan akal memahami universal (*ma'qulat*) adalah sifat yang melekat pada sifat jasad (*tabi'at al-jism*), kami katakan: "Kemampuan ini tidak melekat pada sifat jasad, karena kemampuan akal memahami dirinya sendiri, sedangkan kemampuan yang melekat pada sifat jasad tidak dapat memahami dirinya sendiri." Ditanya: "Mengapa kemampuan yang melekat pada sifat jasad tidak memahami dirinya sendiri?" Kami jawab: "Kami meneliti kemampuan persepsi seperti penglihatan, pendengaran, penciuman, pengecapan, perabaan, imajinasi, dan estimasi, dan menemukan bahwa mereka tidak memahami dirinya sendiri."

[193] Ditanya: "Apakah engkau meneliti kemampuan akal dalam semua kemampuan ini? Jika ya, engkau sudah tahu sebelum penalaran ini, sehingga tidak perlu dalil. Jika belum—dan ini yang engkau cari—engkau hanya meneliti sebagian kemampuan persepsi, bukan semuanya. Mengapa engkau menetapkan hukum sebagian untuk keseluruhan? Mengapa tidak mungkin satu kemampuan yang melekat pada sifat jasad memahami dirinya sendiri, berbeda dari lainnya?" Ini mirip dengan kasus buaya, landak, atau klaim bahwa pelaku alam adalah jasad. Contoh lain, seseorang tanpa pendengaran dan penglihatan menggunakan pengecapan, perabaan, dan penciuman sebagai dalil bahwa indera hanya memahami sesuatu melalui kontak (*ittisal*). Jika ia menerapkan ini pada penglihatan dan pendengaran, ia salah. Ditanya: "Mengapa tidak mungkin membagi indera menjadi yang memerlukan kontak dan yang tidak?" Jika pembagian ini mungkin, maka mungkin pula satu indera berbeda dari

mayoritas. Jadi, ini tidak memberikan kepastian (*yaqin*), hanya menggerakkan dugaan (*dzhann*), kadang menuju keyakinan (*i'tiqad*) yang kuat dan terus-menerus (*iqna' da'im*).

**Keenam: Analogi (*Tamsîl*)**

[194] *Tamsîl* adalah apa yang disebut oleh para ahli *fiqh* sebagai *qiyas* dan ahli *kalam* sebagai *radd al-gha'ib 'ala al-syahid* (menetapkan hukum untuk yang tidak tampak berdasarkan yang tampak). *Tamsîl* berarti menemukan hukum (*hukm*) pada satu hal partikular (*juz'i*) tertentu, lalu memindahkan hukum tersebut ke hal partikular lain yang serupa dalam suatu aspek. Contoh dalam masalah rasional (*'aqli*): Kami mengatakan, dengan menganalogikan pada tumbuhan, hewan, dan jasad lain yang kami amati sebagai *hadits* (baru ada): "Langit adalah *hadits*, karena langit adalah jasad, maka *hadits*." Hukum ini tidak sah kecuali dipahami bahwa tumbuhan *hadits* karena sifat jasadnya, dan sifat jasad menjadi *hadd awsath* (terminus tengah) dalam hal *hadits*. Setelah ini terbukti, engkau mengetahui bahwa jasad, bukan hewan, yang *hadits*. Ini adalah hukum universal (*kulliyyah*), dan dari hukum ini, *qiyas* bentuk pertama (*syakl awwal*) disusun:

- "Setiap jasad adalah *hadits*" (*kullu jasadin haditsun*).
- "Langit adalah jasad" (*al-sama' jasadun*).
- Kesimpulan: "Langit adalah *hadits*" (*al-sama' haditsun*).

Jadi, pemindahan hukum dari universal ke partikular adalah sahih (*shahih*). Pengaruh saksi partikular (*syahid mu'ayyan*) hilang, dan menyebut hewan menjadi berlebihan. Contoh lain: Seseorang ditanya, "Mengapa engkau naik kapal?" Ia menjawab, "Untuk kaya." Ditanya: "Mengapa naik kapal membuat kaya?" Ia menjawab, "Karena orang Yahudi itu naik kapal dan kaya." Kami katakan: "Engkau bukan Yahudi, jadi hukum untuk Yahudi tidak berlaku untukmu." Ia hanya bisa menjawab: "Ia kaya bukan karena Yahudi, tetapi karena naik kapal sebagai pedagang." Kami balas: "Maka menyebut Yahudi berlebihan. Seharusnya engkau katakan: 'Setiap yang naik kapal menjadi kaya, jadi saya naik kapal untuk kaya.'" Pengaruh Yahudi pun hilang.

[195] Jadi, menetapkan hukum untuk yang tidak tampak (*gha'ib*) berdasarkan yang tampak (*syahid*) tidak bermakna kecuali dengan syarat yang menghilangkan pengaruh saksi partikular. Namun, sering terjadi kesalahan terkait syarat ini. Terkadang makna umum (*ma'na jami'*) antara *gha'ib* dan *syahid* tampak berpengaruh pada hukum, tetapi dianggap sesuai padahal tidak. Hukum tidak muncul hanya karena sifat umum ini, melainkan karena keadaan tersembunyi (*hal khafi*). Saksi partikular mengandung sifat tersembunyi, sehingga harus disingkirkan. Misalnya, engkau berkata: "Langit *hadits* karena dekat (*muqarin*) dengan yang *hadits* seperti hewan." Seharusnya engkau tidak menyebut hewan, karena dikatakan: "Hewan *hadits* karena kedekatannya secara umum atau karena cara khusus kedekatannya. Jika karena kedekatan umum, singkirkan hewan dan katakan: 'Setiap yang dekat dengan yang *hadits* adalah *hadits*, langit dekat, jadi langit *hadits*.'"

[196] Terkadang lawan (*khashm*) menolak premis mayor, hanya menerima bahwa kedekatan dengan cara khusus membuat *hadits*. Jika engkau anggap kedekatan khusus mungkin menyebabkan *hadits*, cara khusus ini—yang tidak engkau ketahui—mungkin ada pada hewan, bukan langit. Jika engkau tahu cara khusus ini, nyatakan jelas dan jadikan premis universal:

- "Setiap yang dekat dengan yang *hadits* dengan sifat tertentu adalah *hadits*" (*kullu muqarin bi-l-*hadits* bi-sifatin ma *haditsun*).
- "Langit dekat dengan sifat tertentu" (*al-sama' muqarin bi-sifatin ma*).
- Kesimpulan: "Langit *hadits*" (*al-sama' haditsun*).

Jadi, dalam masalah *'aqli*, *qiyas* berdasarkan saksi partikular tidak bermakna. Contoh lain: "Allah bukan mengetahui dengan zat-Nya, melainkan melalui pengetahuan, karena jika mengetahui, seperti manusia, Ia mengetahui melalui pengetahuan." Ditanya: "Mengapa yang berlaku untuk manusia berlaku untuk Allah?" Ia menjawab: "Karena *'illah* (sebab) sama." Kami balas: "*'Illah*-nya apakah karena ia manusia yang mengetahui atau hanya mengetahui? Jika karena manusia, tidak berlaku untuk Allah. Jika hanya mengetahui, jangan sebut manusia, katakan:

- 'Setiap yang mengetahui mengetahui melalui pengetahuan' (*kullu 'alimin ya'lamu bi-'ilmin*).
- 'Allah mengetahui' (*Allah 'alimun*).
- Jadi, 'Allah mengetahui melalui pengetahuan' (*Allah ya'lamu bi-'ilmin*).'"

Persoalannya ada pada premis "setiap yang mengetahui mengetahui melalui pengetahuan." Jika bukan aksioma (*awwali*), harus dibuktikan dengan *qiyas* lain.

[197] Jika ditanya: "Dapatkah kita menetapkan bahwa makna umum adalah *'illah* universal hukum karena hukum hilang saat makna itu hilang?" Kami jawab: Tidak. Hukum bisa hilang karena hilangnya sebagian syarat *'illah*, tetapi keberadaan syarat itu saja tidak menghasilkan hukum. Misalnya, jika kehidupan (*hayat*) hilang, manusia hilang, tetapi adanya kehidupan tidak berarti manusia ada—bisa jadi kuda atau lain. Sebaliknya, jika hukum ada, makna umum pasti ada. Misalnya, jika manusia ada, kehidupan ada; jika salat sah (*shahih*), syaratnya seperti kebersihan (*thaharah*) ada. Namun, adanya kebersihan tidak berarti salat ada.

[198] Jika ditanya: "Jika pandanganmu bahwa saksi partikular tidak bermanfaat untuk hukum *gha'ib* adalah pasti, bagaimana ahli *kalam* yang banyak dan berakal sehat tidak menyadari ini?" Jawabannya: Ada dua tipe orang yang percaya *radd al-gha'ib 'ala al-syahid* sahih: (a) Pakar yang tahu, menggunakan cara kami untuk mencapai hasil, menyebut saksi partikular hanya untuk menarik perhatian ke premis universal. Misalnya, ia berkata: "Manusia bukan mengetahui dengan zatnya, melainkan melalui pengetahuan," untuk menegaskan bahwa "mengetahui" hanya berarti memiliki pengetahuan, dan menyebut manusia untuk menarik perhatian; dan (b) Non-pakar yang menganggap saksi partikular sebagai dalil karena dua hal:

1. Ia melihat tukang bangunan sebagai pelaku dan jasad, lalu berkata: "Pelaku adalah jasad" (*al-fa'il jasadun*). Dalam bahasa Arab, *al-fa'il* (dengan *alif-lam*) sering dianggap mencakup semua (*istiqrak*), padahal ini proposisi tanpa kuantifikasi (*muhmalah*), yang kadang disalahartikan sebagai universal. Ia menyusun *qiyas*:

   - "Pelaku (semua) adalah jasad" (*al-fa'il jasadun*).
   - "Pencipta alam adalah pelaku" (*sani' al-'alam fa'ilun*).
   - Jadi, "Pencipta alam adalah jasad" (*sani' al-'alam jasadun*).

[199] Contoh lain, ia melihat gandum dimakan dan menjadi objek riba, lalu berkata: "Yang dimakan adalah objek riba" (*al-ma'kul ribawiyyun*). Ia menyimpulkan: "Buah kesemek dimakan, jadi buah kesemek objek riba." Kesalahan ini karena mencampur "yang dimakan" dengan "setiap yang dimakan." Pakar akan bertanya: "Apakah engkau maksud 'setiap' atau 'beberapa' yang dimakan?" Jika "beberapa," mungkin buah kesemek termasuk yang lain. Jika "semua," dari mana engkau tahu? Jika dari gandum, gandum bukan semua yang dimakan. Jadi, dari "gandum objek riba," hanya disimpulkan "semua gandum objek riba" atau "beberapa yang dimakan objek riba." Buah kesemek bukan gandum, jadi hukumnya tidak berlaku. Hal serupa berlaku untuk "pelaku adalah jasad."

[200] 2. Ia mungkin melakukan *Istiqrâ* pada banyak kelas pelaku, menganggap telah mencakup semua, lalu berkata: "Setiap pelaku adalah jasad." Seharusnya ia berkata: "Setiap pelaku yang saya amati adalah jasad." Kami balas: "Engkau tidak mengamati pelaku alam, jadi tidak bisa menetapkan hukum untuknya." Contoh lain, ia meneliti gandum, jelai, dan makanan yang diukur atau ditimbang, lalu mengatakan "semua yang dimakan" (*kull ma'kul*) dan menyusun *qiyas* bentuk pertama:

- "Setiap yang dimakan adalah gandum, jelai, atau lainnya" (*kull ma'kul huwa qamh aw sha'ir aw ghayruhuma*).
- "Setiap gandum, jelai, atau lainnya adalah objek riba" (*kull qamh wa-sha'ir aw ghayruhuma ribawiyyun*).
- Jadi, "Setiap yang dimakan adalah objek riba" (*kull ma'kul ribawiyyun*).

Lalu ia berkata: "Buah kesemek dimakan, jadi buah kesemek objek riba." Ini sumber kesalahannya. Yang benar adalah seperti yang telah kami jelaskan. Jangan sia-siakan kebenaran (*haqiqah*) karena takut melawan kebiasaan umum (*'adat mashhur*). Proposisi kebiasaan umum masuk ke penalaran ini melalui cara halus yang hanya diperhatikan sedikit orang.

[201] Secara umum, tidak pantas mempelajari kebenaran melalui manusia, tetapi mengenal manusia berdasarkan kebenaran. Carilah kebenaran terlebih dahulu. Siapa yang mengikuti jalan kebenaran, ia berkata benar. Jika engkau percaya seseorang tahu kebenaran lalu mempelajari kebenaran darinya, ini yang menyesatkan Yahudi, Kristen, dan banyak pengikut (*muqallid*). Semoga Allah melindungi kita dan engkau dari ini.

[202] Hingga di sini, kami membahas ketidaksahihan *Tamsîl* dalam masalah *'aqli*. Dalam *fiqh*, memindahkan hukum dari satu partikular ke partikular lain karena kesamaan sifat (*washf*) mungkin, tetapi hanya jika ada dalil yang menunjukkan sifat ini menyebabkan kesamaan hukum. Sebelum menjelaskan dalil secara rinci, ada enam dalil:

[203] **Pertama**, dalil paling utama adalah ketika *Syari'* (Pembuat Hukum) menghubungkan hukum dengan sifat tertentu. Contoh: Hadis tentang kucing, "Air sisa kucing bersih karena kucing adalah hewan yang selalu berkeliaran di sekitar kalian," membuat sifat "berkeliaran" (*tawaff*) sebagai dasar hukum. Tikus dianalogikan ke kucing karena sifat ini, meskipun kucing jinak dan tikus lari dari manusia, serta berbeda nama (kucing vs. tikus). Kesamaan dalam sifat yang dihubungkan hukum lebih utama daripada perbedaan dalam sifat yang tidak disebut dalam hadis. Contoh lain: Nabi bertanya tentang penjualan kurma basah dengan kurma kering, "Apakah kurma basah berkurang saat kering?" Dijawab: "Ya." Nabi bersabda: "Jangan jual kurma basah dengan kurma kering." Jadi, Nabi menghubungkan larangan dengan pengurangan (*naqsh*). Anggur dianalogikan ke kurma basah karena sifat pengurangan, meskipun kurma dan anggur berbeda nama dan bentuk. *Fiqh* lebih memperhatikan makna (*ma'na*) daripada bentuk (*surah*) atau nama, sehingga kesamaan dalam sifat yang dihubungkan hukum menciptakan dugaan kuat (*dzhann*) bahwa hukum sama. Kebenaran dugaan ini perlu penelitian mendalam dalam *fiqh*.

[204] **Kedua**, sifat umum (*washf jami'*) sesuai dengan hukum. Contoh: Kami berkata, "*Nabidh* memabukkan, maka haram seperti *khamr*." Ditanya: "Mengapa yang memabukkan haram?" Kami jawab: "Karena menghilangkan akal (*'aql*), yang menuntun ke kebenaran dan menjadi dasar kewajiban (*taklif*). Ini sesuai dengan *mashlahah* (kemaslahatan)." Kami katakan: "Bukan tidak mungkin nash agama melarang *khamr* dari anggur secara *ta'abbudi* (tanpa alasan rasional), baik karena memabukkan atau tidak, seperti banyak hukum *ta'abbudi* dalam *fiqh*." Lawan menjawab: "Benar, itu mungkin, tetapi kebiasaan (*'adat*) nash agama dan *fiqh* lebih condong pada *mashlahah*. Jadi, hukum berdasarkan kebiasaan ini lebih kuat (*rajih*) daripada hukum langka (*nadir*)."

[205] **Ketiga**, menetapkan bahwa sifat umum berpengaruh (*mu'aththir*) pada hukum, bukan hanya sesuai (*munasib*). Contoh: Ahli *fiqh* Hanafi berkata tentang anak perempuan yatim: "Seperti anak perempuan bukan yatim, ia kecil (*saghirah*), maka diberi wali." Ditanya: "Mengapa *wilayah* dihubungkan dengan kecil?" Ia menjawab: "Karena kecil berpengaruh (*mu'aththir*) pada anak laki-laki dan perempuan bukan yatim, sesuai konsensus (*ittifaq*)." Hanafi tidak menganggap sifat kecil *munasib*, dan analogi ini tidak bergantung pada kesesuaian. Mengatakan "ini yatim, yang lain tidak" tidak relevan. Kami katakan: "Perbedaan yatim dan tidak yatim tidak melawan kesamaan dalam sifat kecil. Kecil terbukti berpengaruh, sedangkan yatim tidak berpengaruh menurut konsensus." Jika ada hukum bahwa yatim tidak diberi wali untuk harta, argumen ini kuat, dan dikatakan: "Yatim berpengaruh menghapus *wilayah*, seperti kecil berpengaruh menetapkannya." Ini memerlukan preferensi (*tarjih*). Alternatifnya, gunakan analogi anggur ke kurma basah berdasarkan pengurangan (*naqsh*), tetapi anggap kesamaan ini diketahui dari sifat umum barang, bukan dari nash *Syari'*, sehingga keluar dari dalil pertama.

[206] **Keempat**, sifat umum banyak dan tidak terperinci, sedangkan sifat berbeda hanya satu, dan dalam sistem *fiqh*, sifat berbeda ini diketahui tidak berpengaruh (*ghayr mu'aththir*). Contoh: Hukum: "Jika seseorang membebaskan bagiannya dari budak bersama, budak seluruhnya bebas, dan ia membayar nilai sisa kepada mitra." Kami menganalogikan budak perempuan (*jariyah*) ke budak laki-laki (*'abd*), bukan karena sifat umum imajiner (*muhayyal*), berpengaruh (*mu'aththir*), atau dinyatakan *Syari'*, juga bukan karena kedekatan (*muqaranah*). Bahkan jika nikah *jariyah* bisa dipaksa dan *'abd* tidak, kesamaan dalam cara kedekatan belum jelas. Namun, dalam kebiasaan *fiqh*, hukum perbudakan dan pembebasan tidak berubah karena jenis kelamin, warna, panjang-pendek, waktu, tempat, dll.

[207] **Kelima**, sama dengan keempat, tetapi sifat berbeda tidak diketahui pasti (*yaqinan*) tidak berpengaruh, hanya diduga kuat. Contoh: Membebaskan anggota tubuh budak dianalogikan ke membebaskan setengah bagiannya, atau talak bagian tertentu budak perempuan dianalogikan ke talak setengah bagiannya. Kami berpikir: Sebab (*sabab*) sama, hukum sama. Keduanya sama di semua aspek kecuali satu: anggota tubuh konkret dan dapat ditunjuk, sedangkan bagian (*hissah*) abstrak. Jika tindakan tidak terbatas pada setengah atau seperempat, kemungkinan sifat "dapat ditunjuk" berpengaruh kecil. Ini dugaan kuat, tetapi kebalikannya mungkin, karena *fiqh* menerima bagian sebagai objek transaksi hukum, tetapi tidak anggota tubuh. Mungkin *Syari'* menganggap bagian sebagai dasar hukum, yang sulit dipahami. Penalaran ini berdasarkan dugaan, dan mujtahid bisa berbeda. Dugaan terkuat dapat digunakan untuk hukum. Kekuatan dugaan bervariasi sesuai kasus, dan mujtahid menentukan.

[208] **Keenam**, sifat umum adalah hal tertentu, sifat berbeda adalah keadaan tertentu, dan sifat umum tidak memiliki kesesuaian atau pengaruh seperti cara-cara sebelumnya. Namun, sifat umum menunjukkan bahwa sistem *fiqh* mempertimbangkan *mashlahah* tersembunyi yang dianggap Allah sebagai dasar hukum. Jika dugaan (*dzhann*) bahwa sifat umum mencakup *mashlahah* ini lebih kuat daripada sifat berbeda, menetapkan hukum berdasarkan sifat umum lebih utama daripada sifat berbeda.

[209] Contohnya: Wudu adalah pembersihan hukum (*thaharah hukmiyyah*) atau pembersihan dari hadas. Oleh karena itu, seperti tayamum, niat (*niyyah*) menjadi syarat dalam wudu. Wudu dan tayamum memiliki sifat umum (*washf jami'*) dalam hal ini, tetapi berbeda karena wudu menggunakan air, sedangkan tayamum tidak. Wudu, karena menggunakan air, juga menghilangkan najis hakiki selain hadas. Pernyataan kami bahwa wudu adalah "pembersihan hukum" mencakup tayamum dan mengecualikan penghilangan najis hakiki. Kami katakan: Yang mensyaratkan niat adalah makna tersembunyi dalam pengetahuan

Allah yang tidak kami ketahui. Tayamum, sebagai pembersihan hukum yang sah di luar kebutuhan pembersihan hukum, lebih cenderung berbeda dari pembersihan hakiki karena menggunakan tanah daripada termasuk dalam kategori pembersihan hakiki. Jadi, kesamaan wudu dengan tayamum lebih kuat (*rajih*) daripada pemisahannya. Namun, ada perbedaan pendapat (*ikhtilaf*). Menurut kami, salah satu dugaan (*dzhann*) bisa lebih kuat dari yang lain, sehingga masalah ini diserahkan kepada mujtahid (*mujtahid*). Kami tahu bahwa kriteria sahabat untuk menggabungkan yang tidak ditetapkan nash (*nass*) dengan yang ditetapkan nash adalah berdasarkan dugaan terkuat. Tidak ada prinsip lain selain ini untuk menentukan sumber dugaan dalam menetapkan sifat umum; setiap prinsip yang ditetapkan selain ini adalah pemaksaan (*tahakkum*).

[210] Terkadang, untuk mendukung metode dalam kasus seperti ini, terjadi kekeliruan dengan mengatakan, "Wudu adalah ibadah (*qurbah*) dan *'ibadah*," lalu menyebut hubungan (*munasabah*) niat dengan ibadah. Ini berpaling ke *idhafah* (penghubungan hukum dengan *'illah* dalam nash), meninggalkan metode keenam yang dibahas di sini. Terkadang juga, untuk memperkuat pendekatan, terjadi kekeliruan dengan mengatakan, "Wudu adalah pembersihan dengan air, dan air secara esensial (*bi-dzatihi*) menghilangkan haus dan membersihkan," mengklaim adanya hubungan (*munasabah*). Ini berpaling dari perbedaan berdasarkan kesamaan (*syabah*), seperti yang kami sebutkan. Istilah *syabah* (kesamaan) dalam istilah kebanyakan ahli *fiqh* merujuk pada perbandingan (*tashbih*) dalam sifat yang tidak dapat ditetapkan melalui cara-cara penentuan sifat umum sebelumnya. Meskipun menciptakan sesuatu dari yang imajiner (*muhayyal*) adalah perbandingan, istilah *tashbih* dikhususkan untuk hal ini karena tidak ada selain perbandingan. Seperti ahli *fiqh* mengkhususkan istilah *mafhum* untuk makna yang tidak diucapkan secara eksplisit (*fahwa al-khitab*), meskipun ucapan literal juga memiliki *mafhum*. *Fahwa* disebut *mafhum* karena hanya berupa makna.

[211] Jika sifat dengan hubungan (*munasabah*) tidak jelas dianggap sah berdasarkan dugaan (*dzhann*), dan kami tahu bahwa dugaan satu mujtahid bisa berbeda dari mujtahid lain, serta dugaan bukan kriteria dalam debat (*munazharah*), maka yang harus diambil adalah konsensus ulama *fiqh* terdahulu, bukan pendapat baru dari mereka yang mengklaim keahlian *fiqh* dengan mensyaratkan *munasabah*, pengaruh (*ta'thir*), atau penghubungan (*idhafah*) *Syari'* untuk menetapkan *'illah*. Menurut kami, yang menolak penetapan *'illah* seperti ini cukup bertanya: "*Qiyas*-mu jenis apa? Jika berdasarkan *muhayyal*, *mu'aththir*, atau lainnya, jelaskan dasarnya. Jika berdasarkan sifat tanpa *munasabah* yang jelas, hanya kesamaan (*syabah*) dengan dugaan mengandung makna samar (*ma'na mubham*), saya tidak menuntut lebih. Namun, saya tanyakan sifat yang membedakan asal dari cabang (*far'*). Sesuatu tanpa *munasabah* sama cocoknya untuk memisahkan seperti halnya untuk menyatukan."

[212] Jika sifat umum hanya *thard* (korelasi) tanpa *munasabah* atau isyarat mengandung *munasabah* samar, pertanyaan ini mengungkap cacat akhir dalam *qiyas* yang dibangun atas *'illah*. Jika jawabannya hanya *thard* tanpa isyarat, pembuat *qiyas* harus memilih sisi *thard*, seperti memisahkan wudu dan tayamum karena tayamum melibatkan dua anggota tubuh dan wudu empat. Namun, diketahui mustahil hal ini berpengaruh pada hukum, baik secara langsung maupun melalui *istishab* (kelangsungan) makna samar yang memengaruhi hukum. Pernyataan kami "itu pembersihan hukum" berbeda, karena ini adalah metode penelitian *fiqh*.

**[213]** Seorang pengikut pendapat (*ra'y*) yang mempelajari ilmu akal/logika secara dangkal dan tidak mendalam mulai membatalkan banyak jenis *qiyas* ini, hanya menerima yang *mu'aththir*, dan menyaring setiap penalaran (*istidlal*) *fiqh* melalui logika. Ia gagal mendukung mazhabnya dengan prinsip yang ditetapkannya, lalu menggunakan khayalan lemah (*muhayyal bathil*) untuk menjadikan *qiyas thard* buruk tampak sahih, menyebutnya *mu'aththir*. Ia tidak

menyadari kelemahan khayalan ini atau kegagalan metodenya, sehingga terus membatasi penetapan hukum pada sifat *mu'aththir* atau *munasib* secara tidak sadar. Kritik rinci terhadap pandangannya ada dalam karya kami tentang *khilafiyyat fiqh*, terutama *Kitab Tahsin al-Ma'akhidh* dan *Kitab al-Mabadi' wa al-Ghayat*. Tujuan menyebutnya di sini adalah menegaskan bahwa metode penelitian rinci untuk masalah *'aqli* harus ditinggalkan sejak awal dalam *fiqh*. Mencampur metode untuk pengetahuan pasti (*yaqin*) dengan dugaan (*dzhann*) adalah kesalahan mereka yang mempelajari keduanya secara dangkal tanpa menguasai keduanya.

[214] Ketahuilah, pengetahuan pasti (*yaqin*) dalam masalah *'aqli* adalah hal paling berharga, sedangkan dugaan (*dzhann*) paling mudah dicapai. Dalam *fiqh*, dugaan yang sahih adalah faktor penentu untuk memilih antara dua opsi saat ragu, memungkinkan untuk maju atau mundur. Contohnya, dalam perdagangan, orang maju, menahan barang, atau menjual karena takut harga turun berdasarkan dugaan. Dalam perjalanan, orang memilih satu dari dua jalan berdasarkan dugaan. Semua tindakan saat ragu terkait dugaan. Orang berakal sulit memilih saat dua opsi setara tanpa dugaan, melainkan melalui khayalan (*muhayyal*) atau penalaran (*istidlal*) untuk memilih salah satu. Ukuran pilihan adalah dugaan. Seluruh masalah *fiqh* adalah penalaran mujtahid tentang *mashlahah* umat, yang dapat dicapai dengan khayalan sederhana atau petunjuk kecil (*qarinah*). Semua orang berakal mengandalkan dugaan untuk tindakan berisiko.

[215] Dugaan seperti ini cukup dalam *fiqh*. Memperumit atau mendalami dengan perhitungan rinci akan mengalihkan atau menghentikan tujuan *fiqh*. Contoh: Dalam perdagangan, perhitungan rinci menghilangkan tujuan perdagangan. Jika seseorang disuruh bepergian untuk keuntungan dan bertanya, "Bagaimana saya tahu perjalanan menghasilkan keuntungan?" Dijawab: "Lihat fulan dan fulan yang untung." Ia balas: "Tapi fulan dan fulan lain mati atau dirampok." Dijawab: "Yang untung lebih banyak." Ia balas: "Apa jaminan saya tidak termasuk yang rugi atau mati? Keuntungan orang lain apa gunanya bagi saya?"

[216] Menuntut kepastian (*yaqin*) seperti ini adalah perhitungan rinci. Orang seperti ini tidak bisa berdagang atau untung, dianggap penakut, dan dikatakan, "Pedagang penakut tidak untung." Ini contoh perhitungan rinci untuk *yaqin* dalam *fiqh*, yang hanya emosional dan naif. Seperti meninggalkan perhitungan rinci dalam masalah *'aqli* adalah kebodohan. Setiap hal harus diletakkan pada tempatnya. Mendalami penelitian di tempat yang harus ditinggalkan sama naifnya dengan meninggalkan penelitian rinci di tempat yang diperlukan. Allah Maha Mengetahui.

**Ketujuh: Silogisme Gabungan dan Tidak Sempurna (*al-Aqisah Murakkabah wa al-Naqishah*)**

[217] Ketahuilah bahwa dalam wacana retoris, pengajaran, buku, dan karya tulis, ungkapan (*lafadz*) yang digunakan untuk *qiyas* (silogisme) sering kali tidak sejelas dan sesempurna yang telah kami jelaskan. Kadang-kadang ungkapan ini kurang (*nâqish*), berlebihan, atau bercampur dengan jenis lain sehingga keluar dari bentuk yang kami uraikan. Jangan biarkan ini membingungkanmu hingga menganggap bahwa yang menyimpang dari penjelasan kami bukan *qiyas*. Sebaliknya, fokuskan pandangan akalmu pada makna, bukan bentuk verbal (*lafdzi*). Setiap ucapan yang dapat direduksi ke bentuk *qiyas* yang kami jelaskan dan mencapai tujuannya memiliki kekuatan *qiyas* dan merupakan bukti (*hujjah*), meskipun susunannya (*ta'lif*) tidak persis seperti yang kami uraikan. Sebaliknya, setiap ucapan yang disusun sesuai penjelasan kami tetapi tidak menghasilkan kesimpulan (*natijah*) setelah diteliti dengan cermat bukanlah bukti (*hujjah*).

[218] Penyimpangan dari bentuk yang kami jelaskan karena ketidaksempurnaan (*nâqish*) terjadi dengan tidak menyebutkan salah satu premis atau kesimpulan. Jika premis mayor

(*muqaddimah kubra*) yang dihilangkan, contohnya: "Keduanya sama, karena keduanya setara dengan satu hal." Di sini, engkau menyebut premis minor (*muqaddimah sughra*) dan kesimpulan, tetapi menghilangkan premis mayor, yaitu "Segala yang setara dengan satu hal adalah sama" (*kullu ma yusawi shay'an wahidan yusawi ba'dhahu ba'dhan*). *Qiyas* menjadi lengkap dengan premis ini. Kadang premis mayor dihilangkan karena sudah jelas. Banyak *qiyas* dalam buku dan wacana retoris seperti ini. Kadang juga premis mayor dihilangkan untuk menyembunyikan kesalahan, karena jika dinyatakan, pendengar akan menyadari letak kesalahannya. Contoh: "Orang di benteng ini adalah pengkhianat yang akan menyerahkan benteng, karena saya melihatnya berbicara dengan musuh." *Qiyas* lengkapnya adalah:

- "Setiap yang berbicara dengan musuh adalah pengkhianat" (*kullu man yatakallam ma'a al-'aduww khâ'inun*).
- "Orang ini berbicara dengan musuh" (*hadza al-rajul yatakallam ma'a al-'aduww*).
- Jadi, "Orang ini pengkhianat" (*hadza al-rajul khâ'inun*).

Jika premis mayor dinyatakan, kesalahan bahwa "setiap yang berbicara dengan musuh adalah pengkhianat" akan terlihat, karena tidak selalu benar. Cara ini sering digunakan dalam *fiqh* untuk menyembunyikan kesalahan.

**[219]** Contoh penghilangan premis minor: Engkau berkata, "Waspadalah terhadap jebakan orang ini!" Ditanya: "Mengapa?" Engkau menjawab: "Karena orang yang iri suka menjebak" (*li-anna al-hâsiddin ya'khudzûn al-makîdah*), tetapi menghilangkan premis minor: "Orang ini iri" (*hadza al-rajul hâsiddun*). Ini dilakukan jika sifat iri sudah jelas pada orang itu. Contoh lain: "Tangan orang ini dipotong, karena tangan pencuri dipotong" (*yad al-sâriq tuqtha'*). Engkau menghilangkan premis minor: "Orang ini pencuri" (*hadza al-rajul sâriqun*). Ini baik jika pendengar tahu orang itu terkenal sebagai pencuri. Banyak wacana retoris ahli hukum Islam (*fuqaha'*), bahasa hukum mereka, dan buku-buku yang menjelaskan *fiqh* mazhab menggunakan gaya ini untuk mempersingkat ucapan. Namun, dalam masalah teoretis (*nazhari*), premis harus dinyatakan jelas untuk mengenali letak kesalahan.

[220] Penyimpangan dari penjelasan kami melalui penggabungan (*tarkîb*) dan pencampuran terjadi ketika dalam satu ucapan untuk satu kesimpulan, berbagai premis—seperti premis predikatif (*hamli*), kondisional bertiitik (*syarthiyyah muttashilah*), dan kondisional terpisah (*syarthiyyah munfashilah*)—bercampur. Contoh:

- "Alam itu kekal (*qadim*) atau baru ada (*muhdats*).
- Jika alam kekal, ia tidak dekat (*muqarin*) dengan yang *hadits*.
- Tetapi sebagai jasad (*jism*), ia dekat dengan yang *hadits*, karena jika jasad tidak dekat dengan *hadits*, ia tidak mengandung *hadits*.
- Yang tidak mengandung *hadits* bukan tersusun (*mu'allaf*) dan tidak mungkin bergerak (*mutaharrik*).
- Jadi, alam adalah *muhdats*."

*Qiyas* ini terdiri dari *qiyas* kondisional terpisah, kondisional bertiitik, serta dua *qiyas* kategoris (*jazmi*), satu *khufi* (kontraposisi) dan satu *mustaqim* (predikatif). Pikirkan baik-baik *qiyas* seperti ini, karena sering digunakan dalam debat (*munazharah*) dan pengajaran.

[221] *Qiyas* gabungan (*murakkab*) juga mencakup *qiyas* di mana kesimpulan jelas (*bayyin*) dan beberapa premis dihilangkan, dengan hanya satu premis per *qiyas* disebut, dan premis-premis dibangun berurutan untuk satu kesimpulan. Contoh:

- "Setiap jasad tersusun" (*kullu jasadin mu'allafun*).
- "Setiap yang tersusun dekat dengan sifat yang tak terpisah" (*kullu mu'allafin muqarin bi-'aradhin lâ yufâriquhu*).

- "Setiap sifat adalah *hadits*" (*kullu 'aradhin haditsun*).
- "Setiap yang dekat dengan *hadits* tidak mendahului *hadits*" (*kullu muqarin bi-l-hadits lâ yataqaddam 'alayhi*).
- "Setiap yang tidak mendahului *hadits* wujudnya bersama *hadits*" (*kullu mâ lâ yataqaddam 'ala al-hadits wujûduhu ma'ahu*).
- "Setiap yang wujudnya bersama *hadits* adalah *hadits*" (*kullu mâ wujûduhu ma'a al-hadits haditsun*).
- Jadi, "Alam adalah *hadits*" (*al-'alam haditsun*).

Kesimpulan setiap premis dihilangkan (*mahfudh*), dan premis yang disebutkan diarahkan untuk satu tujuan. Seharusnya dikatakan:

- "Setiap jasad tersusun."
- "Setiap yang tersusun dekat dengan sifat yang tak terpisah."
- Jadi, "Setiap jasad dekat dengan sifat yang tak terpisah."

Lalu tambahkan premis lain:

- "Setiap yang dekat dengan sifat yang tak terpisah dekat dengan *hadits*."

[222] Kejelasan kesimpulan membuatnya tidak perlu dinyatakan. Dalam wacana retoris, ada ucapan dengan kesimpulan yang dihilangkan karena jelas atau tidak dimaksudkan sebagai bukti. Contoh, sabda Nabi: "Seseorang meninggal sebagaimana ia hidup, dan dibangkitkan sebagaimana ia meninggal." Ini berisi dua premis dengan kesimpulan: "Seseorang dibangkitkan sebagaimana ia hidup." Keadaan hidup adalah *hadd asghar* (terminum kecil), keadaan kebangkitan adalah *hadd akbar* (terminum besar), dan keadaan kematian adalah *hadd awsath* (terminum tengah). Karena keadaan kebangkitan sama dengan kematian, dan kematian sama dengan kehidupan, maka kebangkitan sama dengan kehidupan. Maksud sabda ini mengingatkan: "Dunia adalah ladang akhirat, tempat meraih keuntungan. Siapa tidak meraih kebahagiaan di dunia, tidak akan mendapatkannya setelah mati. Siapa buta di dunia, buta di akhirat—yaitu buta dalam memahami kebenaran, semoga Allah melindungi. Siapa mati dalam kebutaan, dibangkitkan lebih tersesat, karena di dunia ia punya harapan, tetapi setelah mati tidak ada lagi."

[223] Intinya, ucapan dalam percakapan adalah *qiyas* dengan susunan (*ta'lif*) yang diubah untuk memudahkan. Jangan terpaku pada bentuk (*surah*) dan lalai, tetapi utamakan kebenaran yang dipahami (*haqiqah ma'qulah*), bukan ungkapan yang disampaikan (*lafadz manqul*).

## MATERI/ISI SILOGISME (MADDAH AL-QIYAS)

[224] Kami telah menjelaskan bahwa setiap gabungan (*murakkab*) tersusun dari dua hal. Salah satunya seperti papan pada meja tulis, yang disebut *maddah* (materi). Yang lain seperti bentuk meja tulis, yang disebut *sûrah* (bentuk). Kami telah cukup menjelaskan bentuk (*sûrah*) *qiyas* melalui susunan (*tarkîb*) dan cara penyusunannya (*ta'lif*). Sekarang, kami akan menjelaskan materi (*maddah*) *qiyas*. Materi *qiyas* adalah pengetahuan (*ma'ârif*), tetapi tidak sembarang pengetahuan. Materinya bukan pengetahuan konseptual (*tasawwurî*), melainkan pengetahuan afirmatif (*tashdîqî*). Pengetahuan konseptual adalah materi definisi (*hadd*), sedangkan pengetahuan afirmatif adalah pengetahuan tentang hubungan esensi (*dzât*) realitas (*haqâ'iq*) secara positif atau negatif. Tidak semua pengetahuan afirmatif menjadi materi *qiyas*, hanya yang benar secara intrinsik (*shahîh bi-dzâtihi*). Namun, tidak semua yang benar, melainkan yang pasti (*yaqînî*) menjadi materi *qiyas*. Kadang sesuatu benar di sisi Allah, tetapi tidak pasti bagi yang berpikir (*nâzhir*). Maka, itu tidak cocok sebagai materi

*qiyas* untuk menghasilkan kesimpulan pasti (*yaqîn*). Juga, tidak semua pengetahuan pasti, melainkan yang bersifat universal (*kullî*) dan selalu pasti menjadi materi *qiyas*.

[225] Ketika kami katakan, "Materi dan batu bata *qiyas* adalah premis (*muqaddimât*)," ini secara kiasan (*majâz*), karena premis adalah ekspresi verbal (*nuthq*) yang mengandung subjek (*mawdû'*) dan predikat (*mahmûl*). Namun, materi *qiyas* adalah pengetahuan yang ditunjukkan oleh subjek dan predikat, bukan ungkapan (*lafadz*) itu sendiri. Subjek dan predikat juga bukan sekadar ungkapan, melainkan pengetahuan di dalam jiwa (*nafs*/jiwa). Ekspresi verbal hanya alat untuk menyampaikan kepada orang lain. Materi sejati dalam proposisi adalah sesuatu yang dicapai pada tingkat keempat setelah tiga lapisan:

1. Bentuk yang ditulis melalui tulisan (*sûrat makhthûthah*).
2. Ekspresi lisan, yaitu suara teratur yang ditunjukkan tulisan, yang merujuk pada ucapan di jiwa (*kalâm nafsî*).
3. Ucapan di jiwa, yaitu pengetahuan tentang susunan huruf dan komposisi kalimat (*nazhm al-kalâm*), baik diucapkan atau ditulis.
4. Esensi (*mâhiyyah*), yaitu pengetahuan di jiwa, yang merupakan gambaran (*sûrah*) di pikiran yang sesuai dengan realitas yang diketahui.

[226] Pengetahuan inilah materi dan batu bata *qiyas*. Sulit untuk memegang pengetahuan ini secara abstrak di pikiran tanpa mengungkapkannya dalam bentuk verbal. Jangan anggap pengetahuan sama dengan ucapan di jiwa. Misalnya, seseorang yang tahu menulis sulit membayangkan makna tanpa membayangkan bentuk tulisan. Ketika memikirkan dinding, ia membayangkan kata "dinding" tertulis. Namun, mengetahui dinding tidak bergantung pada menulis, sehingga tulisan bukan pengetahuan itu sendiri, melainkan konsekuensi (*lâzim*) dan pendampingnya (*muqârin*). Seseorang yang tidak tahu bahasa apa pun tetap bisa mengetahui banyak hal tanpa berurusan dengan susunan ungkapan di jiwanya.

[227] Jadi, hanya pengetahuan afirmatif sejati (*tashdîqî haqîqî*) yang menjadi materi *qiyas*. Ketika pengetahuan ini diatur dalam urutan tertentu di pikiran, jiwa, dengan bantuan dari Allah, menjadi mampu menghasilkan pengetahuan tentang kesimpulan (*natîjah*). Ketika kami katakan, "Materi *qiyas* adalah premis pasti (*muqaddimât yaqîniyyah*)," yang dimaksud adalah ini.

[228] Seperti kebulatan dan ukiran pada dinar adalah bentuk (*sûrah*) tambahan pada materi emas murni, demikian pula dalam *qiyas*. Emas sebagai materi dinar memiliki empat kondisi:

1. Emas murni tanpa campuran, kondisi terbaik (*afdhal*).
2. Emas mendekati kemurnian, tetapi tidak setara dengan emas murni.
3. Emas bercampur banyak dengan perak atau tembaga.
4. Bukan emas, tetapi menyerupai emas, dari jenis berbeda.

[229] Keyakinan (*i'tiqâdât*) sebagai materi *qiyas* juga memiliki kondisi serupa:

1. **Kebenaran pasti** (*haqîqah yaqîniyyah*) tanpa keraguan, disebut *qiyas burhânî* (silogisme demonstratif).
2. **Keyakinan mendekati kepastian** (*yaqîn*), diterima umum (*maqbûl*), tetapi kontradiksinya mungkin terpikirkan melalui pemikiran mendalam (*tafakkur daqîq*), disebut *qiyas jadali* (silogisme dialektik), cocok untuk debat (*munâzharah*).
3. **Keyakinan berdasarkan dugaan terkuat** (*dzhann ghalib*), belum pasti, kontradiksinya terpikirkan atau diterima jika muncul, disebut *qiyas khatabî* (silogisme retoris), cocok untuk pengajaran dan komunikasi.
4. **Keyakinan menyerupai pengetahuan pasti** atau diterima umum, tetapi sebenarnya salah (*jahl*), disebut *qiyas mughâlati* atau *sofistik* (silogisme sofistik), bertujuan

membuat kekeliruan (*mughâlathâth*) dan menghilangkan kebenaran (*haqâ'iq*). Keempat tingkatan ini harus dibedakan.

[230] Kelima adalah *qiyas syi'rî* (silogisme puitis), yang tidak termasuk dalam tujuan kami. *Qiyas syi'rî* tidak bertujuan menyampaikan pengetahuan (*'ilm*) atau dugaan (*dzhann*), tetapi untuk memotivasi, menakuti, menjauhkan, menunjukkan kemurahan, kekikiran, atau keberanian. Meskipun isinya salah, *qiyas syi'rî* memengaruhi jiwa (*ncfs*), menyebabkan ketegangan atau kelegaan. Ini seperti seseorang jijik pada makanan manis kuning yang disamakan dengan kotoran, meski tahu itu salah. Inilah dasar seni puisi (*syu'ûr*). Banyak pengkhotbah (*wâ'izh*) menggunakan seni ini dalam prosa dan puisi. Misalnya, untuk mendorong seseorang bertindak gegabah, kehati-hatian disebut ketakutan:

"*Orang penakut menganggap ketakutan sebagai kehati-hatian,*
*Padahal itu tipuan jiwa rendah.*"

Ini membuat jiwa tenang dan menyerang. Contoh lain:

"*Jika tidak mati dengan hormat di bawah pedang,*
*Kau akan mati hina dalam kehinaan.*"

[231] Untuk mendorong kemurahan, penyair memuji kemurahan, membandingkannya dengan sesuatu yang ia tahu tidak serupa, tetapi memengaruhi jiwa:

"*Dari segala arah, ia seperti lautan,*
*Kedalaman kebaikan, pantai kemurahan.*
*Biasakan dengan tangan terbuka, karena jika ia ingin menutup,*
*Jari-jarinya memberontak.*
*Wajahnya bersinar saat kau datang,*
*Seolah kau memberi apa yang kau minta.*
*Jika hanya jiwanya yang tersisa di telapak tangan,*
*Ia akan memberikannya, dan yang meminta lagi harus takut pada Allah.*"

Ini adalah ucapan salah, tetapi memiliki efek kuat pada jiwa. Karena tidak relevan dengan tujuan buku ini, kami kembali ke empat jenis sebelumnya.

[232] Namun, jangan anggap semua puisi salah (*bâthil*) karena kami mengkritiknya. Beberapa puisi mengandung hikmah (*hikmah*), dan beberapa ungkapan adalah sihir (*sihr*). Kebenaran (*haqq*) bisa dituangkan dalam bentuk puisi tanpa kehilangan sifatnya. Contoh, puisi yang mencela kekikiran:

"*Siapa menghabiskan waktu mengumpulkan harta karena takut miskin,*
*Dialah yang benar-benar membuat kemiskinan.*"

Ini adalah ucapan benar (*shâdiq*), memengaruhi jiwa, dan diperkuat oleh ritme (*wazn*) dan susunan ringan (*nazhm*). Jangan terpaku pada bentuk puisi, tetapi fokus pada makna (*ma'na*). Kembali ke tujuan kami: Premis dibagi menjadi dua: premis pasti (*yaqîniyyah*) yang wajib diterima, cocok untuk *qiyas burhânî*, dan lainnya.

**Pertama: Proposisi Pasti yang Wajib Diterima (*Muqaddimât Yaqîniyyah Wâjibat al-Qabûl*)**

**1. Proposisi Aksiomatik Murni (*Muqaddimât 'Aqliyyah Awwaliyyah*)**

[233] Ini adalah proposisi yang memaksa penerimaan (*tashdîq*) tanpa makna tambahan, hanya berdasarkan kekuatan akal (*quwwat al-'aql*). Ketika unsur sederhana (*basît*) proposisi—

melalui indera (*hiss*), imajinasi (*khayâl*), atau lainnya—terbentuk di pikiran, dan kekuatan berpikir (*quwwat mufakkirah*) menghubungkan unsur-unsur ini secara positif atau negatif, pikiran wajib menerima proposisi tersebut tanpa tahu sumber penerimaan, seolah selalu mengetahuinya. Contoh:

- "Dua lebih besar dari satu" (*al-ithnayn akbar min al-wâhid*).
- "Tiga tambah tiga adalah enam" (*thalâthah zâ'id thalâthah sittatun*).
- "Sesuatu tidak bisa sekaligus kekal (*qadîm*) dan baru ada (*hâdits*)" (*lâ yumkin an yakûn shay' wâhid qadîm wa-hâdits ma'an*).
- "Sesuatu tidak bisa sekaligus diakui dan dinafikan" (*lâ yumkin tashdîq shay' wâhid wa-nafyuhu ma'an*).

[234] Pikiran menerima informasi ini hanya berdasarkan konsep unsur sederhana (*mufarradât*), yaitu *hadd* (terminum) dan esensi (*dzât*). Ketika pikiran memahami esensi dan komposisinya, tidak ada hambatan untuk menerima (*tashdîq*). Pikiran mungkin menunggu hingga memahami makna *qadîm* dan *hâdits*, tetapi setelah memahaminya, ia tidak ragu untuk memberikan penegasan (*hukm tashdîq*).

**2. Pengetahuan Berdasarkan Indera (*Mahsûsât*)**

[235] Contohnya seperti pernyataan kami: "Bulan mengambil cahayanya dari luar, matahari berbentuk lingkaran, planet-planet banyak, kapur barus putih, arang hitam, api panas, dan salju dingin." Akal murni (*'aql mujarrad*) tanpa indera (*hiss*) tidak dapat memutuskan proposisi ini; hanya melalui indera proposisi ini dipahami. Ini adalah proposisi aksiomatik (*awwaliyyah*) berdasarkan indera (*hiss*). Termasuk pula pengetahuan kami bahwa kami memiliki pikiran, ketakutan, kemarahan, nafsu, kemampuan persepsi, dan perasaan, yang muncul di pikiran melalui pengamatan dan wawasan batin (*mushâhadât quwâ nafsiyyah*). Ini seolah muncul setelah akal menegaskan proposisi tanpa memerlukan kekuatan lain selain akal. Kecuali dalam kasus kelemahan indera, jarak objek yang diamati, atau kondisi lingkungan yang buruk, kebenaran *mahsûsât* tidak diragukan.

**3. Pengetahuan Berdasarkan Pengalaman (*Mujarrabat*)**

[236] Ini adalah pengetahuan yang muncul melalui penegasan indera (*tashdîq al-hiss*) dengan bantuan *qiyas* tersembunyi (*qiyâs khafî*). Contohnya seperti pernyataan kami: "Memukul makhluk hidup menyebabkan rasa sakit, memotong menyebabkan sakit, memotong leher mematikan, tanaman mahmuda (*scammony*) bersifat laksatif, roti mengenyangkan, air menghilangkan dahaga, api membakar." Indera memahami kematian bersama pemotongan leher dan mengetahui rasa sakit saat memotong dari gerakan hewan yang dipotong. Hal ini berulang di ingatan (*dhikr*), menghasilkan keyakinan kuat (*i'tiqâd qawî*) tanpa keraguan. Setelah mengetahui bahwa pengetahuan ini pasti (*yaqînî*), bukan tugas kami menjelaskan sebab terjadinya.

**[237]** Pengalaman (*tajribah*) kadang menghasilkan proposisi pasti (*shahîh qath'î*), kadang proposisi yang benar secara mayoritas (*ghâlib*). Ini mengandung kekuatan *qiyas* tersembunyi, yaitu: "Jika hubungan ini kebetulan (*ittifâqî*) atau tidak wajib (*ghayr lâzim*), maka tidak akan berlangsung secara teratur tanpa variasi dalam banyak kasus." Jika hubungan wajib (*luzûm*) ini tidak ada, jiwa (*nafs*) akan menganggap aneh jika hasilnya tidak muncul, menganggapnya langka (*nâdir*), dan mencari penghalangnya. Ketika pengamatan indera berulang (*tadhâ'uf al-hiss*), ditambah *qiyas*, jiwa menerima penegasan (*tashdîq*). Seperti jumlah pelapor dalam *tawâtur* tidak terikat aturan, jumlah pengulangan dalam pengalaman juga tidak terikat. Setiap kejadian baru dalam pengulangan dianggap seperti saksi (*syâhid*) dalam *tawâtur*.

[238] Seseorang mungkin keberatan: "Bagaimana kalian yakin ini pasti (*yaqîn*), padahal ahli *kalâm* meragukan dan berkata: 'Bukan pemotongan yang menyebabkan kematian, roti yang menyebabkan kenyang, atau api yang menyebabkan pembakaran, tetapi Allah menciptakan kematian, kenyang, dan pembakaran saat hal-hal ini terjadi, bukan karena hal-hal itu.'" Jawaban kami: Kami telah menyinggung kedalaman dan hakikat masalah ini dalam *Tahâfut al-Falâsifah*. Yang perlu dijelaskan di sini adalah: Ketika seorang ahli *kalâm* atau orang berakal diberi kabar bahwa leher anaknya dipotong, ia tidak meragukan kematian anak itu. Ahli *kalâm* menerima kematian dan hanya meneliti sifat hubungan (*iqtirân*) antara pemotongan dan kematian—apakah itu hubungan wajib yang tak bisa berubah (*luzûm qath'î*), atau karena kehendak abadi Allah (*irâdah qadîmah*) melalui *sunnatullâh* yang berlaku tanpa perubahan (*tabdîl* atau *taghyîr*). Penelitian ini bukan tentang keberadaan hubungan, melainkan bagaimana hubungan itu terjadi. Ketahuilah, meragukan kematian setelah pemotongan leher adalah was-was (*waswasah*), sedangkan keyakinan kematian adalah *yaqîn* tanpa keraguan.

[239] Termasuk dalam *mujarrabat* adalah proposisi berdasarkan intuisi (*hadsiyyât*), yaitu proposisi yang dihasilkan dari prinsip intuisi (*hads*) yang muncul di jiwa melalui kejernihan pikiran (*shafâ' al-dzihn*), kekuatan akal (*quwwat al-'aql*), dan pengamatan berulang (*mushâhadât muta'âqibah*). Jiwa secara alami menerima dan menegaskan proposisi ini tanpa keraguan. Jika seseorang menentang intuisi ini karena keyakinan (*i'tiqâd*) atau penolakan (*inkâr*), ia tidak akan memahami intuisi kecuali memiliki intuisi kuat (*hads qawî*) dan keyakinan yang sama. Contoh: "Bulan mengambil cahayanya dari matahari, pantulan cahaya bulan ke alam serupa pantulan cahaya cermin ke benda di depannya." Ini didasarkan pada perubahan bentuk bulan sesuai jarak dan posisinya relatif terhadap matahari. Siapa yang merenungi bukti pengamatan (*dalâ'il al-musyâhadah*) ini tidak akan ragu. *Qiyas* dalam *mujarrabat* juga ada dalam *hadsiyyât*: Jika perubahan bentuk bulan terjadi secara kebetulan atau karena faktor selain matahari, itu tidak akan berlangsung konsisten dalam waktu lama.

[240] Dalam disiplin ilmu, banyak proposisi seperti ini muncul melalui intuisi (*hads*) dan penalaran (*i'tibâr*). Pemilik proposisi ini tidak bisa membuktikannya secara demonstratif (*burhân*), tetapi juga tidak meragukannya, dan proposisi ini tidak dapat diajarkan. Ia hanya menunjukkan jalan dan metode yang ia tempuh. Jika pelajar mengikuti jalan itu dan pikirannya matang dalam kejernihan dan kekuatan (*shafâ' wa quwwah*), ia akan mencapai keyakinan yang sama. Karena itu, tidak mungkin meyakinkan penentang (*mukhtalif*) dengan argumen tegas (*ilzâm*). Jangan harapkan bisa memenangkan setiap perdebatan (*munâzharah*) tentang kebenaran (*haqq*), karena ada keyakinan pasti (*yaqîn*) yang tidak bisa dijelaskan secara demonstratif kecuali kepada mereka yang mengikuti jalan yang sama dalam memperoleh intuisi. Karena itu dikatakan: "Yang tidak merasakan tidak tahu, dan yang tidak mencapai tidak memahami."

### 4. Proposisi yang Diketahui melalui Premis Tengah (*Wasath*)

[241] Ini adalah proposisi yang diketahui bukan secara langsung, melainkan melalui premis tengah (*wasath*). Premis tengah ini bukan sesuatu yang tidak disadari oleh pikiran (*dzihn*). Ketika dua bagian dari yang dicari (*mathlûb*) tersedia, dan premis tengah juga tersedia, penegasan (*tashdîq*) proposisi ini diperlukan. Contoh: "Dua adalah sepertiga dari enam." Penegasan ini diketahui melalui premis tengah:

- "Setiap yang dibagi menjadi tiga bagian sama, salah satu bagiannya adalah sepertiganya" (*kullu mâ qusima ilâ thalâthati aqsâmin mutasâwiyyah fa-juz' wâhid minhâ thulthuhu*).
- "Enam dibagi menjadi tiga bagian sama, masing-masing dua" (*al-sittatu qusimat ilâ thalâthati aqsâmin mutasâwiyyah kullu qism ithnayn*).
- Jadi, "Dua adalah sepertiga dari enam" (*al-ithnayn thulthu al-sittati*).

Premis tengah ini tidak luput dari perhatian pikiran karena kecilnya angka. Seseorang dapat memikirkannya kembali. Namun, jika ditanya, "Apakah dua puluh dua adalah sepertiga dari enam puluh enam?" pikiran tidak dapat memutuskan secepat pada "dua adalah sepertiga dari enam." Mungkin perlu membagi enam puluh enam dengan tiga, menghasilkan setiap bagian dua puluh dua, sehingga diketahui itu sepertiganya. Semakin besar angka, semakin berlaku pola ini. Jika proposisi diketahui melalui pengetahuan sekunder (*ma'rifah thâniyah*) tanpa perlu perenungan mendalam (*ta'ammul*), ini menggantikan proposisi aksiomatik (*awwaliyyah*) dan cocok sebagai materi *qiyas*. Bahkan, proposisi yang dihasilkan dari *qiyas* berbasis tiga jenis proposisi sebelumnya (*awwaliyyah*, *mahsûsât*, *mujarrabât*) juga cocok sebagai materi *qiyas*.

**5. Berita Mutawatir (*Matawâtirât*)**

[242] (Bagian ini tidak diuraikan dalam teks yang diberikan, tetapi akan dilanjutkan jika teks berikutnya tersedia.)

**Kedua: Premis yang Tidak Pasti dan Tidak Cocok untuk Silogisme Demonstratif (*Burhân*)**

[242] Premis ini terbagi dua:

1. Cocok untuk *qiyas* dugaan (*zhannî*) dalam *fiqh*.
2. Tidak cocok bahkan untuk *qiyas fiqh*.

**Premis yang Tidak Pasti tetapi Cocok untuk *Qiyas Fiqh***

Ini terdiri dari tiga bagian: proposisi populer (*mashhûrât*), diterima (*maqbûlât*), dan diduga (*maznûnât*).

**1. Proposisi Terkenal (*Mashhûrât*)**

[243] Contohnya seperti penilaian kami bahwa menyebarkan salam, memberi makan, mengunjungi kerabat dekat, berpegang pada kejujuran, dan menegakkan keadilan dalam penghakiman adalah baik (*hasan*). Juga, menyakiti manusia, membunuh makhluk hidup, memfitnah, suami merelakan ketidakpatutan istri, mengingkari nikmat, dan berbuat melampaui batas adalah buruk (*qabîh*). Ini adalah proposisi yang, jika manusia hanya mengandalkan akal murni (*'aql mujarrad*), imajinasi (*wahm*), dan indera (*hiss*), tidak akan memutuskan. Pikiran hanya memutuskan demikian karena sebab-sebab eksternal (*'awâridh*) yang menguatkan dan memantapkan proposisi ini di jiwa (*nafs*). Sebab-sebab ini ada lima:

[244] **Pertama: Kelembutan hati bawaan (*shafâ' al-qalb min al-fithrah*).** Ini berlaku bagi kebanyakan manusia. Misalnya, suatu kaum awalnya menganggap menyembelih hewan buruk secara akal. Jika bukan karena pengajaran agama (*syar'*) dan *fiqh* yang mengarahkan mereka untuk melihat penyembelihan sebagai cara mendekat kepada Allah, kebanyakan akan tetap berpandangan demikian. Oleh karena itu, Mu'tazilah dan banyak sekte teologis (*firaq 'itiqâdiyyah*) kesulitan menjelaskan keadilan Allah terkait rasa sakit hewan saat disembelih atau penderitaan orang gila akibat penyakitnya. Karena kelembutan tabiat mereka, mereka menganggap penyembelihan hewan buruk. Sebagian berargumen bahwa hewan akan mendapat kompensasi di akhirat (*hâshir*). Mereka juga tidak menyadari keburukan seorang raja yang memberikan sepotong roti kepada orang lemah sambil menamparnya, padahal bisa memberi tanpa tamparan.

[245] Sebagian sekte membela penyembelihan dengan mengatakan itu hukuman atas kejahatan hewan, bahwa hewan bertanggung jawab (*mukallaf*), dan jiwa mereka dipindahkan ke

tubuh ini melalui transmigrasi (*tanâsukh*) untuk dihukum. Mereka tidak menyadari bahwa menghukum tanpa sepengetahuan pelaku untuk mencegah kejahatan adalah buruk (*qabîh*). Jika mereka mengklaim hewan sadar akan hukuman atas dosa masa lalu, berarti hewan memiliki kemampuan berpikir (*quwwat mufakkirah*), sehingga lalat dan cacing harus dianggap memahami realitas, geometri, dan filsafat—pandangan yang bertentangan dengan pengetahuan indrawi (*mahsûsât*). Hukuman tanpa tujuan seperti balas dendam, meredakan amarah, mencegah bahaya masa depan, atau manfaat lain juga buruk. Allah mampu menjadikan makhluk bertanggung jawab tanpa menyakiti. Jika kita menerima bahwa menyakiti yang tidak bersalah adalah buruk, bagaimana menjelaskan penderitaan makhluk yang dijadikan bertanggung jawab lalu dihukum?

[246] **Kedua: Sifat harga diri dan kehormatan diri** (*hamiyyah wa 'izzat al-nafs*)**.** Penilaian bahwa suami merelakan ketidakpatutan istri adalah buruk didasarkan pada ini. Ini dianggap sebagai keharusan akal (*hukm 'aqlî wâjib*). Namun, beberapa komunitas membiasakan menyewakan istri tanpa merasa terganggu, sehingga orang mengira ini akal. Pelaku zina menganggap zina dengan istri orang lain baik (*hasan*) karena sesuai nafsu (*shahwah*), tidak melihat zina sebagai buruk, dan mencela mereka yang memperingatkan istri tentang zina sebagai pengadu (*ghammâz*), pengintip (*jurnâl*), atau penggosip (*ghîbah*). Orang berakhlak baik menganggap pemberitahuan ini baik dan bagian dari tanggung jawab. Penilaian baik-buruk (*husn wa qubh*) manusia bertentangan, tetapi mereka mengira itu proposisi akal (*aqliyyah*). Padahal, asalnya adalah sifat bawaan (*fithrah*) seperti harga diri dan kehormatan.

[247] **Ketiga: Kecenderungan manusia mencintai kedamaian, kebersamaan, dan kerja sama** (*muwâsalah wa ta'âwun*)**.** Karena itu, menyebarkan salam dan memberi makan untuk memperkuat cinta dianggap baik; mengucapkan kata-kata buruk, menjauhkan orang, dan mengingkari kebaikan dianggap buruk. Jika manusia tidak memiliki kecenderungan alami (*thab'*) melihat perilaku ini sebagai sarana atau hambatan untuk yang baik, akal murni tidak akan memutuskan baik atau buruk. Ada komunitas yang tidak mencintai kedamaian, cenderung menindas, dan menganggap menyerang, merampok, berperang, dan membunuh sebagai hal terbaik dan paling menyenangkan (*ladhîdh*).

[248] **Keempat: Pendidikan agama dan akhlak** (*tadîb dînî wa akhlâqî*)**.** Pendidikan ini, yang diulang sejak kecil oleh orang tua dan guru, mengakar di pikiran seolah berasal dari akal (*'aql*), menjadi keyakinan kuat (*i'tiqâdât râsikhah*). Contohnya, rukuk, sujud, dan menyembelih hewan untuk mendekat kepada Allah dianggap baik. Jika ditawarkan pertama kali kepada orang berakal tanpa pendidikan ini, akal murni tidak akan memutuskan baik atau buruk. Kebaikan hal-hal ini berasal dari pernyataan agama (*syar'*), sehingga imajinasi (*wahm*) tunduk karena pendidikan sejak kecil (*tadîb min al-sibâ*).

[249] **Kelima: Induksi melalui pengamatan banyak kasus partikular** (*istiqrâ' al-juz'iyyât*)**.** Ketika sesuatu sering ditemukan bersama hal lain, dianggap keduanya selalu bersama (*lâzim*). Misalnya, karena salam sering baik, menyebarkan salam dianggap selalu baik, meski memberi salam saat buang hajat buruk, yang terlewatkan. Kejujuran dianggap baik karena sering diinginkan dan sesuai tujuan (*maqâsîd*), bahkan dianggap baik secara intrinsik (*hasan bi-dzâtihi*). Akibatnya, seseorang yang ditanya tempat persembunyian nabi atau wali yang akan dibunuh mungkin menganggap menyembunyikan kebenaran buruk karena kebohongan sering buruk.

[250] Sebab-sebab ini menyebabkan jiwa (*nafs*) membuat penilaian (*ahkâm*). Penilaian ini tidak semuanya benar atau salah. Yang kami maksud: Penilaian yang benar tidak sejelas kebenaran proposisi akal pertama (*'aql awwal*). Meski terpuji (*mahmûd*) di mata akal pertama, kebenarannya perlu diteliti (*tahqîq*) melalui penalaran (*nazhar*). Yang benar berbeda dari yang terpuji, dan yang salah berbeda dari yang tercela (*madhmûm*). Banyak yang tercela

tetapi benar, dan yang terpuji tetapi salah. Yang terpuji bisa benar dengan syarat tersembunyi (*syarth khafî*). Orang kebanyakan menganggap yang terpuji pasti benar, padahal hanya benar dengan syarat. Contoh: "Kejujuran itu baik" (*al-shidq hasan*), tetapi tidak mutlak, melainkan bersyarat. Dalam kasus seperti mengungkap tempat nabi yang akan dibunuh, kejujuran bisa buruk jika syaratnya hilang.

[251] Untuk memahami perbedaan antara *mashhûrât* dan proposisi akal-aksiomatik (*awwaliyyah*), bayangkan engkau tiba-tiba ada di dunia sebagai orang dewasa berakal, tanpa pendidikan, tanpa pengaruh mazhab atau pandangan, tanpa hidup bersama komunitas, tanpa mengenal tatanan atau politik, tetapi mengamati *mahsûsât* dan mengambil gambaran (*khayâlât*) darinya. Lalu, pikirkan pernyataan: "Membunuh manusia itu buruk, menyelamatkan manusia dari kehancuran itu baik." Engkau mungkin ragu (*taraddud*) atau tidak bisa memutuskan (*ta'attul*). Namun, untuk pernyataan seperti "Satu hal tidak bisa ditegaskan dan dinafikan sekaligus" (*lâ yajûz tashdîq shay' wâhid wa-nafyuhu ma'an*) atau "Dua lebih banyak dari satu" (*al-ithnayn aktsar min al-wâhid*), engkau tidak akan ragu. Karena *mashhûrât* tampak benar tetapi bisa salah, mereka tidak cocok untuk *qiyas burhânî* yang menuntut kepastian (*yaqîn*), tetapi cocok untuk *qiyas fiqh*.

### 2. Proposisi yang Diterima (*Maqbûlât*)

[252] Ini adalah proposisi yang diberitakan kepada kami oleh sekelompok orang yang jumlahnya kurang dari jumlah *tawâtur* (*mütawâtir*), atau oleh satu individu yang menonjol karena keadilan (*'adâlah*) atau ilmu tak terbatasnya (*'ilm mutlaq*), seperti leluhur, guru, atau ulama terkemuka, yang kami terima dan terus yakini (*tashdîq*). Contohnya adalah berita *âhad* dalam agama. *Maqbûlât* ini tidak cocok untuk *qiyas burhânî* (silogisme demonstratif) yang menuntut kepastian (*yaqîn*), tetapi cocok untuk *qiyas fiqh* (silogisme hukum Islam) karena memiliki nilai yang jelas dalam menghasilkan dugaan (*dzhann*). Hadis yang tersebar luas dalam kitab-kitab sahih tidak sama dengan yang diriwayatkan satu orang. Demikian pula, riwayat dari khalifah *râshid* berbeda dari riwayat orang lain. Tingkat dugaan (*dzhann*) ini memiliki banyak variasi yang tak terhitung.

### 3. Proposisi yang Diduga (*Maznûnât*)

[253] *Maznûnât* adalah proposisi yang diterima bukan karena sifatnya tetap dan tidak berubah (*dâ'im ghayr mutaghayyir*), tetapi karena jiwa (*nafs*) lebih condong kepadanya meskipun kontradiksinya (*naqîdh*) mungkin terpikirkan. Contoh: "Si Fulan hanya keluar malam hari dengan cara mencurigakan." Jiwa condong pada dugaan ini dan membangun kewaspadaan (*tadabbur fi al-af'âl*) berdasarkan kecenderungan ini, namun tetap sadar bahwa kontradiksinya mungkin. Dalam beberapa kasus, *mashhûrât* dan *maqbûlât* disebut *maznûnât* karena juga menghasilkan dugaan (*dzhann*). Banyak proposisi *mashhûr* yang awalnya diterima sebagai keyakinan (*i'tiqâd*), tetapi setelah diteliti (*tafakkur wa tahqîq*), ternyata penerimaan jiwa didasarkan pada dugaan atau kesalahan (*ghalath*). Contoh: "Bantulah saudaramu, zalim atau terzalimi." Ini adalah pernyataan *mashhûr* yang terpuji (*mahmûd*) dan langsung diterima pikiran (*dzihn*). Namun, setelah dipikirkan, muncul kontradiksi: membantu zalim (*zhâlim*) tidak boleh dilakukan; sebaliknya, harus dicegah (*man'*), dan yang terzalimi (*mazlûm*) yang dibantu. Hadis terkait menjelaskan maksudnya: ketika ditanya, "Bagaimana membantu zalim?" Nabi menjawab, "Membantu zalim adalah mencegahnya berbuat zalim kepada yang terzalimi" (*man'uhu min al-zhulm 'alâ al-mazlûm*).

## Premis yang Tidak Cocok untuk *Qiyas* Pasti atau Dugaan

[254] Premis ini tidak cocok untuk *qiyas* pasti (*qath'î*) maupun dugaan (*zhannî*), hanya berguna

untuk menutupi kebenaran (*talbîs*) dan membuat kekeliruan (*mughâlathâth*). Ini disebut *mushabbahât* (yang disamakan), yaitu yang tampak menyerupai tiga kelas sebelumnya (*mashhûrât, maqbûlât, maznûnât*), padahal bukan bagian darinya. *Musyabbahât* terbagi tiga:

**1. Proposisi Murni Imajinatif (*Wahmiyyât Mahdhah*)**

[255] Ini adalah proposisi yang diterima imajinasi (*wahm*) tanpa keraguan, seolah pasti (*yaqîn*), seperti penilaian manusia di awal kehidupan bahwa keberadaan sesuatu tanpa arah (*jihah*) tidak mungkin, atau bahwa sesuatu yang tidak terhubung (*muttashil*) maupun terpisah (*munfashil*) dari alam, tidak di dalam (*dâkhil*) maupun di luar (*khârij*) alam, dan berdiri sendiri (*qâ'im bi-dzâtihi*), tidak mungkin ada. Ini menyerupai proposisi aksiomatik (*awwaliyyah*), seperti "Seseorang tidak bisa berada di dua tempat sekaligus" (*lâ yumkin an yakûn shakhs wâhid fî makânayn ma'an*) atau "Satu lebih kecil dari dua" (*al-wâhid asghar min al-ithnayn*). *Wahmiyyât* lebih kuat dari *mashhûrât* seperti "Keadilan itu baik, kezaliman itu buruk" (*al-'adâlah hasanah, al-zhulm qabîh*). Namun, *wahmiyyât* salah ketika berkaitan dengan hal-hal sebelum *mahsûsât* (pengetahuan indrawi) atau lebih umum darinya, karena imajinasi (*wahm*), yang terbiasa dengan *mahsûsât*, menilai hal-hal non-indrawi (*ghayr mahsûs*) seperti *mahsûsât*.

[256] Kesalahan *wahm* terlihat ketika menerima premis secara terpisah tetapi menolak kesimpulannya, karena *wahm* tidak mampu memahami kesamaan dirinya sendiri (*mushâkalah*). *Wahmiyyât* adalah premis salah yang paling kuat, karena sifat bawaan (*fithrah*) di awal kehidupan menilainya dengan kekuatan seperti proposisi aksiomatik (*awwaliyyah*). Ketika *wahmiyyât* berkaitan dengan *mahsûsât*, ia menjadi benar (*shahîh yaqînî*), dan mempercayainya seperti mempercayai proposisi akal (*'aqliyyah*) atau indrawi (*hissiyyah*).

**2. Menyerupai Proposisi Dugaan (*Maznûnât*)**

[257] Ini adalah proposisi yang, setelah diteliti (*tahqîq*), dugaannya hilang. Contoh: "Bantulah saudaramu, zalim atau terzalimi." Ini juga menyerupai *mashhûrât*. Dalam debat (*munâzharah*), proposisi yang disepakati (*musallamât*) melalui kesepakatan (*wad'*) atau keyakinan (*i'tiqâd*) bisa menyerupai *mashhûrât* atau *maznûnât*. Jika diterima oleh pihak-pihak dan sering diulang kepada pendengar, jiwa (*nafs*) terbiasa menganggapnya benar, dengan kecenderungan (*mayl*) lebih kuat untuk menerima daripada menolak. Kecenderungan ini dianggap dugaan (*dzhann*), karena *dzhann* adalah kecenderungan dalam keyakinan. Namun, *dzhann* sejati muncul dari sebab yang sesuai akal (*munâsabah 'aqliyyah*). Misalnya, engkau menduga seseorang yang keluar malam hari melakukan hal mencurigakan karena ada sebab (*sabab*), seperti kecenderungan jiwa atas tuduhan (*tuhmah*) itu. Jika sekelompok orang sering mendengar bahwa orang bermata biru berambut pirang pasti pengkhianat (*khâ'in*) dan berwatak buruk (*sayyi' al-akhlâq*), jiwa mereka condong pada dugaan ini saat melihat orang demikian, meski kecenderungan ini bukan dari sebab pasti, melainkan imajinasi (*khayâl*) dari desas-desus (*sam'*). Karena itu dikatakan, "Pendengar menganggap yang didengar sebagai kenyataan" (*al-sâmi' yatawahham shidq al-masmû'*). Ada perbedaan antara yang menyerupai *maznûnât* dan *maznûnât* sejati.

[258] *Muhayyalât* (imajinasi) mirip dengan jenis ini. *Muhayyalât* adalah penyamaan (*tashbîh*) sesuatu dengan hal baik atau buruk berdasarkan sifat bersama (*washf musytarak*) yang tidak menyebabkan kebaikan atau keburukan, sehingga jiwa condong karena kesamaan ini. Ini bukan *dzhann*. Meski tingkatnya rendah, *muhayyalât* mendorong banyak tindakan manusia, seperti maju atau mundur. Ini adalah premis puitis (*syi'riyyah*) yang telah dijelaskan sebelumnya. Sulit menemukan orang berakal (*'âqil*) yang bebas dari pengaruh *muhayyalât*. Misalnya, jika nama calon istri seorang pria dikatakan mirip nama Sudan atau India yang dianggap buruk, tabiat manusia (*thab'*) menjauh karena nama itu, meski bersaing dengan

keindahan wanita tersebut, menciptakan kedinginan (*burûdah*). Jika dikatakan ilmu aritmetika dan logika adalah ilmu filsuf penyangkal (*falâsifah mulhidah*), tabiat ahli agama (*ahl al-dîn*) menjauh dari ilmu itu. Kecenderungan atau penolakan (*mayl wa nufûr*) dari *muhayyalât* bukan *dzhann* atau pengetahuan (*'ilm*), sehingga tidak cocok sebagai premis untuk *qiyas zhannî* atau *fiqh*.

**3. Kesalahan (*Ghalatât*)**

[259] Kesalahan muncul dari ungkapan yang menyesatkan (*lafadz muwassis*) atau makna ungkapan. Dari ungkapan, kesalahan terjadi ketika pikiran (*dzihn*) menerapkan premis yang benar untuk satu makna kata homonim (*musytarak*) ke makna lain, terutama jika homonimi sulit dikenali. Contoh: Kata *nûr* bisa berarti cahaya yang terlihat (*nûr mahsûs*) atau makna dalam ayat, "Allah adalah *nûr* langit dan bumi" (*Allahu nûru al-samâwât wa al-ardh*). Kesalahan juga bisa dari penempatan jeda (*waqf*) yang salah, seperti dalam ayat, "Hanya Allah yang tahu *ta'wîl*-nya. Orang-orang yang kokoh dalam ilmu berkata, 'Kami beriman'" (*lâ ya'lamu ta'wîlahu illâ Allâh. Wa al-râsikhûn fî al-'ilm yaqûlûn âmannâ*). Jika jeda di "Allah," maknanya berbeda; tanpa jeda, "orang-orang kokoh dalam ilmu" disalahartikan sebagai subjek *ta'wîl*, menghasilkan premis salah: "Hanya Allah dan yang kokoh dalam ilmu tahu *ta'wîl*-nya." Kesalahan lain dari kesalahan tata bahasa (*i'râb*), seperti dalam ayat, "Allah berlepas diri dari musyrik dan Rasul-Nya juga" (*inn Allâha barî' min al-mushrikîn wa rasûluhu*). Jika "Rasul" salah dibaca dengan kasrah (*wa rasûlihi*), menjadi "dan dari Rasul-Nya," menghasilkan premis salah. Kesalahan berbasis ungkapan seperti ini banyak.

[260] Kesalahan berbasis makna (*ma'nâ*) muncul dari salah membayangkan kebalikan (*aks*) makna. Misalnya, dari pernyataan "Setiap *qisas* disebabkan oleh niat (*qasd*)" (*kullu qisâs sababuhu al-qasd*), disalahartikan bahwa setiap niat menyebabkan *qisas* (*kullu qasd sabab li-l-qisâs*). Ketika niat dianggap konsekuensi wajib (*mulâzim*) *qisas*, *qisas* disalahartikan sebagai konsekuensi wajib niat. Kesalahan ini muncul cepat sebelum pikiran sempat merenung (*ta'ammul*), dan manusia tertipu (*maghrûr*) hingga diperingatkan, dengan kesalahan tetap ada di imajinasinya (*khayâl*).

[261] Kesalahan makna lain terjadi ketika konsekuensi wajib (*lâzim*) sesuatu disamakan dengan sesuatu itu sendiri. Ketika suatu hukum diterapkan pada sesuatu, hukum itu disalahartikan berlaku untuk konsekuensinya. Contoh: "Shalat adalah ketaatan (*tâ'ah*) dan ibadah, dan setiap shalat memerlukan niat (*niyyah*)" (*al-salât tâ'ah wa 'ibâdah, wa kullu salât taftaqir ilâ al-niyyah*). Karena ketaatan adalah konsekuensi shalat, disalahartikan bahwa setiap ketaatan memerlukan niat (*kullu tâ'ah taftaqir ilâ al-niyyah*). Padahal tidak demikian. Iman (*îmân*) dan pengetahuan tentang Allah (*ma'rifatullâh*) adalah ketaatan, tetapi tidak mungkin memerlukan niat, karena niat mendekati yang disembah (*ma'bûd*) tidak mungkin mendahului pengetahuan tentangnya. Ini sering menyebabkan kesalahan dalam isu akal (*'aqliyyah*) dan *fiqh*.

[262] Penyebab kesalahan (*ghalathât*) sulit diuraikan satu per satu. Dengan menyebutkan ini, kami mengisyaratkan (*isyârah*) dan mengingatkan (*tanbîh*) tentang penyebab lain yang tidak dijelaskan. Total jenis premis ada sepuluh: empat dari bagian pertama (*awwaliyyah, mahsûsât, mujarrabât, wasat*), tiga dari bagian kedua (*mashhûrât, maqbûlât, maznûnât*) untuk *qiyas fiqh*, dan tiga dari bagian terakhir (*wahmiyyât, menyerupai maznûnât, ghalathât*), yang hukumnya telah dijelaskan.

[263] Jika seseorang bertanya, "Apa perbedaan *qiyas 'aqlî* dan *qiyas fiqhî*?" Jawabannya: Tidak ada perbedaan dalam bentuk (*sûrah*) *qiyas*, hanya dalam materi (*mâddah*). Tidak semua materi berbeda, karena premis untuk *qiyas 'aqlî* bisa digunakan dalam *qiyas fiqhî*. Namun, premis dugaan (*zhanniyyât*), seperti *mashhûrât*, *maqbûlât*, *maznûnât*, cocok untuk *qiyas fiqhî* tetapi

tidak untuk *qiyas ʿaqlî*. Premis seperti *mushabbahât* dan *mughallitât* (penyebab kesalahan) tidak cocok untuk keduanya. *Qiyas ʿaqlî* dan *fiqhî* juga berbeda dalam sifat universalitas (*kulliyyah*) premis. Dalam *fiqh*, premis partikular (*juz'î*) boleh dianggap universal (*kullî*), berdasarkan sabda dan perbuatan Nabi, ucapan ahli *ijmâʿ*, atau—jika dianggap dalil *fiqh* menurut *usûl al-fiqh*—pandangan sahabat secara individu.

[264] Premis yang menggantikan *awwaliyyah* adalah yang ungkapannya jelas (*sharîh*) dan jalur periwayatannya terbuka (*miftâh*). Contoh: Ungkapan *Syâriʿ* (Pembuat Hukum) yang jelas, seperti dalam *mutawâtir*. Misalnya, ayat, "Tiga hari pada musim haji dan tujuh hari setelah kembali, total sepuluh hari" (*thalâthah ayyâm fî al-hajj wa sabʿah baʿda al-rujûʿ, fa-ʿasharah tammat*), jelas (*sharîh*) dalam jumlah sepuluh, dan jalurnya terbuka karena Al-Qur'an *mutawâtir*. Kadang jalurnya terbuka tetapi ungkapannya tampak (*zhâhir*), seperti "setelah kembali" (*baʿda al-rujûʿ*) dalam ayat. Kadang ungkapannya jelas tetapi jalurnya tidak terbuka, seperti *nass* dari sabda Nabi yang diriwayatkan satu atau beberapa orang, bukan *mutawâtir*. Kadang ungkapan dan jalurnya tidak jelas atau *mutawâtir*, seperti *zhâhir* yang diriwayatkan satu atau beberapa orang.

### Seluruh dan Beberapa Premis Syar'i dari Segi Proposisi Universal (*Kullî*) dan Partikular (*Juz'î*)

[265] Premis syar'i terbagi empat:

1. **Universal dengan makna universal**. Contoh: Hadis, "Setiap yang memabukkan adalah haram" (*kullu muskir harâm*).
2. **Partikular yang tetap partikular**. Contoh: Hadis Nabi tentang emas dan sutra, "Keduanya haram bagi laki-laki umatku" (*hâdhayn harâm ʿalâ dhukûr ummatî*), yang khusus untuk laki-laki dan tidak diperluas ke perempuan.
3. **Universal dengan makna partikular**. Contoh: Hadis, "Kambing yang merumput di padang wajib dizakati" (*fî sa'imat al-ghanam zakât*), yang merujuk pada kawanan kambing yang mencapai *nisab*, bukan semua kambing. Ayat, "Potonglah tangan laki-laki dan perempuan yang mencuri" (*wa al-sâriq wa al-sâriqah fa-iqtaʿû aydiyahumâ*), merujuk pada sebagian pencuri. Untuk menjadikan lafaz ini universal, ditambahkan syarat yang diterima, seperti: "Setiap pencuri yang mencuri harta yang dilindungi sebagaimana harta sejenis dilindungi, dengan jumlah *nisab*, hukumannya adalah potong tangan. Pencuri kain kafan atau benda segar (yang mudah rusak) termasuk dalam syarat ini, sehingga tangannya dipotong." Ini adalah tradisi *fiqh*.
4. **Partikular dengan makna universal**. Contoh: Mengatakan "Teman tidak ada kebaikannya" (*lâ khayr fî al-ashhâb*), tetapi merujuk pada sebagian teman. Atau ayat, "Jika engkau mempercayakan satu dinar kepada sebagian mereka, ia tidak mengembalikannya" (*in ta'man wâhid minhum bi-dînâr lâ yu'addihi ilayk*), yang mencakup semua jenis harta, bukan hanya dinar. Juga ayat, "Siapa yang berbuat kebaikan seberat zarah, ia akan melihatnya" (*man ʿamil mithqâl dharratin khayran yarahu*), yang menggunakan sedikit untuk menunjukkan banyak. Ayat, "Jangan katakan 'uf' kepada keduanya" (*lâ taqul lahumâ uff*), mencakup segala bentuk kejenuhan (*usâmah*). Ayat, "Orang yang memakan harta anak yatim dengan zalim" (*alladhîna ya'kulûn amwâl al-yatâm zhulman*), merujuk pada segala bentuk perusakan harta (*taf*), bukan hanya memakan. Ucapan Imam Syafi'i, "Jika ia disengat ular atau kalajengking, dan ular itu dari Mesir atau kalajengking dari Nusaybin, maka wajib *qisas*," bukan *tahsis* literal, tetapi mencakup segala yang biasanya mematikan. Ketika lafaz partikular seperti ini muncul, makna universalnya diambil, misalnya: "Segala yang menyusahkan orang tua adalah haram, dan segala perusakan harta anak yatim adalah haram." Ini menghasilkan premis universal.

[266] Dalam metode *jadal* (dialektika) *fiqh*, yang benar adalah tetap pada makna umum (*'umûm*) lafaz tanpa memaksakan universalitas, dan meminta lawan debat (*khashm*) memberikan dalil untuk *tahsis* (pengecualian). Menurut terminologi *fuqahâ*, kemungkinan *tahsis* tidak menghalangi pengambilan makna umum. Karena *fuqahâ* sepakat pada pendekatan ini, lebih tepat berpegang pada makna umum daripada menyelesaikan dengan *qiyas*. *Fuqahâ* tidak menerima *tahsis* berdasarkan *'illah* (sebab hukum). Jika dikatakan, "Setiap yang mencuri harta yang dilindungi sejenis dan mencapai *nisab* dihukum potong tangan," dan lawan berkata, "Engkau mengabaikan syarat bahwa harta tidak boleh segar. Dari mana engkau tahu syarat ini tidak relevan?" maka kembali ke makna umum lafaz: "Makna umum adalah prinsip (*asl*), dan yang menambahkan syarat harus membuktikannya." Berpegang pada makna umum lebih baik.

[267] (Teks ini sepertinya salah nomor; seharusnya bagian dari [265]. Lihat [265] poin 4 untuk konteks.)

[268] Pertanyaan: "Apakah hukum yang diketahui dari kasus partikular adalah premis universal yang memerlukan dalil untuk *tahsis*, atau premis partikular yang memerlukan dalil untuk digeneralisasi? Contoh: Nabi memerintahkan seorang Badui yang berhubungan intim di siang Ramadan untuk memerdekakan budak (*i'tiq raqabah*), dan memerintahkan *rajam* untuk Ma'iz karena zina. Apakah ini setara dengan perintah, '*Rajam* setiap pezina' atau 'Setiap yang berhubungan intim di siang Ramadan harus memerdekakan budak'?" Jawaban: Ini setara dengan, "*Rajam* setiap yang memiliki sifat Ma'iz saat berzina," dan "Setiap yang memiliki sifat Badui, yang menjerumuskan diri dan istrinya ke dosa dengan hubungan intim di siang Ramadan, harus memerdekakan budak." Sifat hubungan intim seperti yang dijelaskan penanya, dan sifat Badui adalah yang ditetapkan Nabi tanpa detail tambahan. Ketika detail diabaikan di mana perbedaan mungkin terjadi, ini menunjukkan makna umum (*'umûm*). Jika tidak disebutkan apakah pelaku hamba atau merdeka, hukum mencakup keduanya. Jika disebutkan pelaku merdeka, karena perbudakan tidak menghapus kewajiban ibadah, memasukkan hamba ke hukum ini memerlukan usaha tambahan. Hukum ini dianggap umum karena sabda Nabi, "Hukumku untuk satu orang adalah hukumku untuk kelompok" (*hukmî 'alâ wâhid hukmî 'alâ al-jamâ'ah*). Jika kebiasaan Nabi adalah memberikan hukum berbeda untuk setiap orang, hukum ini tidak dianggap umum.

[269] Topik ini mencakup hal-hal di luar pokok bahasan buku. Saat membahas bentuk *qiyas*, kami jelaskan bahwa hukum partikular hanya bisa diuniversalkan melalui enam cara, yang menunjukkan bahwa perbedaan tidak memengaruhi hukum (*ghayr mu'aththir*), dan kesamaan adalah dasar hukum (*manât*) yang sesuai (*munâsib*) dan berpengaruh (*mu'aththir*). Yang paling berpengaruh adalah yang paling jelas dalam mencapai tujuan (*ghâyah*). Beberapa hukum partikular diketahui memiliki maksud universal, beberapa tidak. Contoh: Zahiri tidak memahami bahwa enam barang ribawi dalam hadis merujuk pada makna lebih umum. Para ulama tahu bahwa "gandum" (*burr*) dalam hadis ribawi bukan hanya gandum, tetapi makna lebih umum, karena sifat ribawi tetap ada setelah jadi tepung, meski namanya bukan gandum lagi. Ini menunjukkan "gandum" merujuk pada sifat umum yang dimiliki gandum dan tepung. Makna universal kadang jelas tanpa penalaran (*badîhî*), seperti larangan mengatakan "uf" kepada orang tua, yang mencakup segala kejenuhan. Kadang diragukan, seperti gandum dan tepung, yang memiliki kesamaan sebagai makanan, bahan pangan, diukur volume (*kaylî*), atau harta (*mâl*). Jika ada keraguan tentang universalitas, ini hanya bisa dibuktikan melalui salah satu dari enam cara tersebut. Allah Maha Mengetahui.

## PENYEBAB KESALAHAN DALAM QIYAS

### 1. Penentuan Penyebab Kesalahan

[270] Ketahuilah bahwa jika premis-premis *qiyas* disusun sesuai dengan tiga bentuk (*ashkâl*) *qiyas* yang menghasilkan kesimpulan (*natîjah*), lalu tiga *terminum* (terminus) sebagai bagian terkecil *qiyas* diidentifikasi, diikuti dengan pembedaan premis-premis sebagai bagian sekunder, serta premis-premis tersebut benar (*shahîh*), berbeda dari kesimpulan (*mumtâz ʿan al-natîjah*), dan lebih diketahui (*maʿrûf*) daripada kesimpulan, maka kesimpulan yang dihasilkan pasti benar (*shâdiq*) dan tidak diragukan (*lâ syakk fîhi*). *Qiyas* gagal menghasilkan kesimpulan benar hanya jika terdapat cacat pada salah satu aspek berikut:

1. Tidak termasuk dalam salah satu bentuk *qiyas*.
2. Tidak termasuk dalam pola (*dharb*) yang menghasilkan kesimpulan.
3. *Terminum* (terminus) tidak jelas.
4. Premis-premis tidak dibedakan dengan benar.
5. Kesimpulan sudah terkandung dalam premis (*maʿa al-muqaddimât*).
6. Kesimpulan lebih diketahui daripada premis.
7. Premis tidak lebih diketahui daripada kesimpulan.

Ini adalah tujuh penyebab kesalahan dalam *qiyas*. Kami akan menjelaskan masing-masing dengan contoh agar mudah menghindari kesalahan.

**Titik Kesalahan Pertama: *Qiyas* Tidak Termasuk dalam Tiga Bentuk**

[271] Ini terjadi ketika tidak ada *terminum* bersama (*musytarak*) sebagai subjek (*mawdûʿ*) di kedua premis, predikat (*mahmûl*) di kedua premis, atau subjek di satu premis dan predikat di premis lain. Jika tidak ada kesamaan makna (*mutawâtiʾ*) atau homonimi (*musytarak*), pikiran (*dzihn*) tidak akan keliru, karena ini jelas. Namun, jika ada *terminum* homonim (*musytarak lafzan*) dengan makna berbeda, pikiran tersesat. Oleh karena itu, perlu pemeriksaan mendalam terhadap lafaz yang sama makna (*mutawâtiʾ*) dan homonim (*musytarak*), terutama yang mirip karena kesamaan makna. Perbedaan dalam lafaz homonim sulit dikenali dan menjadi penyebab utama kesalahan. Dalam "Kitab Premis *Qiyas*" sebelumnya, kami telah menjelaskan secara ringkas tentang lafaz homonim (*musytarak*). Namun, homonimi tidak hanya dari lafaz itu sendiri, tetapi juga dari susunan (*nazhm*) dan tatanan (*tartîb*) lafaz. Kami akan memberikan empat contoh di sini.

**[272] Pertama: muncul karena ada jeda (*waqf*) dan permulaan (*ibtidaʾ*).** Contoh: Ayat, "Hanya Allah dan orang-orang yang kokoh dalam ilmu" (*innamâ Allâh wa al-râsikhûn fî al-ʿilm*). Ayat ini memiliki dua makna. Jika lafaz dengan dua makna digunakan dalam satu premis dengan satu makna dan premis lain dengan makna berbeda, *terminum* bersama (*wasat*) dianggap ada padahal tidak, sehingga *qiyas* salah.

**Kedua: Ambiguitas pronomina (*damîr*).** Contoh:

- "Orang berakal, jika mengetahui sesuatu, maka itu seperti yang diketahuinya" (*al-ʿâqil idzâ ʿarafa shayʾan fa-huwa ka-mâ ʿarafahu*).
- "Orang berakal mengetahui batu" (*al-ʿâqil yaʿrifu al-hajar*).
- Kesimpulan: "Maka orang berakal seperti batu" (*fa-al-ʿâqil ka-al-hajar*).

Pronomina "itu" (*huwa*) ambigu antara orang berakal (*ʿâqil*) dan objek yang diketahui (*maʿrûf*). Dalam premis, diasumsikan merujuk pada objek, tetapi di kesimpulan disalahartikan merujuk pada orang berakal, menyebabkan kekeliruan (*iltibâs*).

[273] **Ketiga: Ambiguitas konjungsi (*harf 'atf*).** Contoh: "Angka lima adalah genap dan ganjil" (*al-khamsah zâwjatun wa fard*). Pernyataan ini benar (lima sebagai jumlah 4+1). Namun, disalahartikan bahwa "Lima adalah genap sekaligus ganjil" (*al-khamsah zâwjatun wa fard ma'an*), karena konjungsi "dan" (*wa*) ambigu. "Dan" bisa merujuk pada jumlah bagian (*jumlah al-ajzâ'*), seperti "Manusia adalah tulang dan daging" (*al-insân 'azmun wa lahm*), atau kumpulan sifat (*jumlah al-sifât*), seperti "Manusia adalah makhluk hidup dan benda" (*al-insân hayy wa jism*). Dalam kasus lima, "dan" merujuk pada jumlah bagian (4+1), bukan sifat ganda, meski lafaznya sama.

[274] **Keempat: Ambiguitas sifat (*sifah*).** Sifat bisa melekat pada subjek (*mawdû'*) atau predikat (*mahmûl*) sebelumnya. Contoh: "Zaid adalah melihat" (*Zayd basîr*, bukan buta) dan "Zaid adalah dokter" (*Zayd thabîb*). Jika disusun menjadi "Zaid adalah dokter yang melihat" (*Zayd basîr thabîb*), bisa disalahartikan bahwa Zaid adalah dokter ahli (*basîr fî al-tibb*). Terpisah, lafaz ini benar; bersama, hanya benar dalam satu interpretasi. Banyak contoh serupa merusak bentuk *qiyas* tanpa sebab jelas. Penjelasan ini cukup untuk memahami.

**Titik Kesalahan Kedua: *Qiyas* Tidak Termasuk dalam Pola (*Dharb*) yang Menghasilkan Kesimpulan**

[275] Contoh:

- "Hanya sedikit manusia yang menulis" (*qalîl min al-nâs kâtib*).
- "Setiap yang menulis adalah berakal" (*kullu kâtib 'âqil*).
- Kesimpulan: "Hanya sedikit manusia yang berakal" (*qalîl min al-nâs 'âqil*).

Jika "sedikit" (*qalîl*) tidak dimaksudkan menegasi mayoritas (*nafy al-aktsar*), kesimpulan ini benar, karena jika mayoritas berakal, minoritas termasuk di dalamnya. Namun, jika dimaksudkan bahwa hanya sedikit manusia yang menulis dan berakal, *qiyas* menjadi kacau (*ikhtilâl*). Premis "Hanya sedikit manusia yang menulis" mengandung dua premis implisit:

1. "Beberapa manusia menulis" (*ba'dh al-nâs kâtib*).
2. "Beberapa ini sedikit" (*hâdzâ al-ba'dh qalîl*).

Di sini, "menulis" (*kâtib*) dan "sedikit" (*qalîl*) menjadi predikat untuk "beberapa" (*ba'dh*). Premis kedua hanya menghukumi salah satu predikat ("menulis"), sehingga *qiyas* kacau.

[276] Contoh lain:

- "Manusia tidak mungkin batu" (*mumtani' an yakûn al-insân hajaran*).
- "Batu tidak mungkin hidup" (*mumtani' an yakûn al-hajar hayyan*).
- Kesimpulan: "Manusia tidak mungkin hidup" (*mumtani' an yakûn al-insân hayyan*).

Pola ini salah karena terdiri dari dua premis negatif yang diubah lafaznya (*maqlûb*). "Manusia tidak mungkin batu" berarti "Tidak ada manusia yang batu" (*lâ insân huwa hajar*). Ini cukup untuk membuat kesimpulan negatif. Dalam bentuk pertama (*syakl awwal*), premis minor harus positif (*mûjabah*), atau *qiyas* tidak menghasilkan kesimpulan. Kesalahan ini sering terjadi karena pikiran terpaku pada lafaz (*alfâdz*) tanpa memahami makna (*ma'ânî*) secara benar.

**Titik Kesalahan Ketiga: Tiga Terminum Tidak Terpisah Jelas**

[277] Contoh:

- "Setiap manusia adalah *bashar*" (*kullu insân bashar*).

- "Setiap *bashar* adalah hidup" (*kullu bashar hayy*).
- Kesimpulan: "Setiap manusia adalah hidup" (*kullu insân hayy*).

Atau:

- "Setiap *khamr* adalah minuman" (*kullu khamr sharâb*).
- "Setiap minuman memabukkan" (*kullu sharâb muskir*).
- Kesimpulan: "Setiap *khamr* memabukkan" (*kullu khamr muskir*).

Di sini, *terminum* tengah (*wasat*) dan kecil (*asghar*) (manusia dan *bashar*, atau *khamr* dan minuman) sama maknanya tetapi berbeda lafaz, karena menggunakan lafaz sinonim (*mutarâdif*). *Mutarâdif* adalah lafaz dengan huruf berbeda tetapi makna sama, seperti dijelaskan sebelumnya. Ini harus dihindari.

**Titik Kesalahan Keempat: Premis Mengandung Bagian Berlebih**

[278] Kesalahan tidak terjadi pada lafaz sederhana (*mufrad*), karena kesalahan di dalamnya jelas. Namun, pada lafaz majemuk (*murakkab*), kesalahan tersembunyi. Banyak lafaz majemuk bisa digantikan dengan lafaz tunggal yang sama maknanya. Contoh: "Manusia berjalan" (*al-insân yamshî*) bisa diperpanjang menjadi "Makhluk hidup berakal berpindah dari satu tempat ke tempat lain dengan melangkahkan kaki". Kesalahan tersembunyi dalam *qiyas* seperti ini bisa diungkap. Contoh lain:

- "Muslim, jika mengetahui sesuatu, maka itu seperti yang diketahuinya" (*al-muslim idzâ ʿarafa shay'an fa-huwa ka-mâ ʿarafahu*).
- "Muslim mengetahui kafir" (*al-muslim yaʿrifu al-kâfir*).
- Kesimpulan: "Muslim seperti kafir" (*al-muslim ka-al-kâfir*).

*Terminum* dalam premis terpisah secara makna (tidak sinonim), tetapi kesalahan ada pada susunan (*tartîb*). Pronomina "itu" (*huwa*) ambigu antara subjek (*muslim*) dan objek (*maʿrûf*), tidak dijelaskan dengan baik.

[279] Kadang *terminum* tidak dapat dibedakan maknanya, bahkan mengandung unsur yang bisa menjadi bagian subjek atau predikat. Contoh: "Zaid yang panjang adalah putih". "Putih" adalah predikat, "tinggi" adalah bagian subjek. Ini bisa diubah menjadi "Zaid yang tinggi adalah putih" dengan *alladzî* (yang). Jika dikatakan "Zaid adalah tinggi putih", "tinggi" menjadi bagian predikat. Tanpa *alladhî*, kalimat ambigu.

[280] Contoh lain: "Kemanusiaan, sejauh sebagai kemanusiaan, adalah khusus atau umum" (*al-insâniyyah min haytsu hiya insâniyyah hâssah aw ʿâmmah*). Ada dua kemungkinan:

1. "Sejauh sebagai kemanusiaan" (*min haytsu hiya insâniyyah*) adalah bagian subjek, sehingga artinya: "Kemanusiaan, sebagai kemanusiaan, adalah khusus atau umum" (*al-insâniyyah min haytsu hiya insâniyyah hâssah aw ʿâmmah*).
2. "Kemanusiaan" (*al-insâniyyah*) saja sebagai subjek, dengan predikat "Sejauh sebagai kemanusiaan adalah khusus atau umum" (*min haytsu hiya insâniyyah hâssah aw ʿâmmah*). Jika hanya dikatakan "Kemanusiaan adalah khusus" (*al-insâniyyah hâssah*), ini sama dengan makna kedua. Jika dikatakan "Kemanusiaan adalah khusus sebagai kemanusiaan" (*hâssah min haytsu hiya insâniyyah*), ini menyampaikan dua predikat terpisah. Jika dikatakan "Kemanusiaan, sebagai kemanusiaan, bukan khusus maupun umum" (*al-insâniyyah min haytsu hiya insâniyyah laysat hâssah wa lâ ʿâmmah*), ini salah. Jika dikatakan "Kemanusiaan bukan khusus maupun umum sebagai kemanusiaan" (*laysat hâssah min haytsu hiya insâniyyah wa lâ ʿâmmah*), ini benar.

Perbedaan ini akan jelas saat membahas makna universal (*kullî*) dalam hukum wujud. Banyak kesalahan muncul dari susunan (*tarkîb*) seperti ini, sulit diatasi bahkan oleh ahli logika, kecuali dengan bantuan Allah. Peneliti (*nâzhir*) harus memohon keberhasilan (*tawfîq*) dari Allah untuk keluar dari kegelapan jalan berliku ini.

**Titik Kesalahan Kelima: Premis Salah**

[281] Kesalahan kelima dalam *qiyas* adalah premis yang salah (*ghalath*), baik karena kekeliruan dalam lafaz (*lafadz*) maupun makna (*ma'nâ*). Jika tidak ada kekeliruan ini, pikiran (*dzihn*) tidak akan menerima premis sebagai benar. Yang dibahas di sini adalah kesalahan yang dilakukan oleh orang berakal (*'âqil*), bukan mereka yang menerima segala yang didengar karena tabiat buruk (*fasâd al-mizâj*), yang sulit diperbaiki. Kekeliruan lafaz terjadi ketika lafaz yang digunakan berkaitan (*munâsabah*) dengan lafaz yang benar. Contoh: Dua lafaz memiliki makna bersama (*musytarak*), tetapi dengan sedikit perbedaan (*nu'ût daqîq*). Hukum yang benar untuk satu lafaz dianggap benar untuk lafaz lain, karena perbedaan makna terlewatkan. Ini sering menyebabkan kesalahan. Contoh:

- *Sitr* (tirai) dan *hijr* (penyekat). *Hijr* digunakan jika ada gadis atau budak di belakangnya; jika tidak, disebut *setr*.
- *Bukâ'* (menangis) dan *'awîl* (meratap). *'Awîl* untuk tangisan keras, *bukâ'* untuk tangisan biasa.
- *Sarâ* (tanah) dan *thurâb* (debu). *Sarâ* adalah tanah basah, *thurâb* tanah umum.
- *Ma'zaq* (jalan sempit) dan *madîq* (lorong). *Ma'zaq* khusus untuk medan perang.
- *Âbiq* (budak kabur) dan *hârib* (pelarian). *Hârib* menyiratkan kabur karena ketakutan atau kerja berat, sedangkan *'âbiq* tidak.

[282] Contoh lain: Air liur di mulut disebut *rudâb*, saat diludah disebut *buzâq*. Pemberani disebut *kummiy* saat bersenjata, jika tidak disebut *batl*. Matahari disebut *ghazzâlah* saat terbit. Meski makna dasarnya sama (*mutawâti'*), ada nuansa (*fâriq*). Hukum untuk satu lafaz dianggap berlaku untuk yang lain, menyebabkan kesalahan.

[283] Kekeliruan makna terjadi ketika premis benar secara partikular (*juz'î*) tetapi salah secara universal (*kullî*), karena syarat kebenarannya (*syarth al-sihhah*) terlewatkan. Penyebab utama adalah anggapan bahwa konversi (*'aks*) premis benar.

Contoh: "Setiap *qisas* disebabkan oleh niat (*qasd*)" (*kullu qisâs bi-sabab al-qasd*) dan "Setiap *rajam* disebabkan oleh zina" (*kullu rajm bi-sabab al-zinâ*), disalahartikan bahwa setiap niat menyebabkan *qisas* (*kullu qasd sabab li-l-qisâs*) dan setiap zina menyebabkan *rajam* (*kullu zinâ sabab li-l-rajm*). Ini sering menjebak yang tidak hati-hati (*ghayr muhtât*).

Premis bisa benar untuk sebagian subjek (*ba'dh al-mawdû'*), seperti "Makhluk hidup bertanggung jawab" (*al-hayy mukallaf*), yang hanya benar untuk manusia. Atau benar untuk semua subjek tetapi di beberapa kondisi, seperti "Manusia bertanggung jawab" (*al-insân mukallaf*), yang tidak berlaku untuk anak-anak atau orang gila (*majnun*).

Premis juga bisa benar pada waktu tertentu, seperti "Orang bertanggung jawab wajib salat" (*al-mukallaf wâjib 'alayhi al-salât*), yang tidak berlaku di waktu *dhuha* (tidak ada salat wajib). Premis kadang bergantung pada syarat tersembunyi (*syarth khafî*), seperti "Orang bertanggung jawab dilarang minum *khamr*", yang hanya benar jika tidak dipaksa (*ghayr mukrah*). Atau "Jika orang bertanggung jawab membunuh orang tak bersalah, ia dibunuh seperti korbannya", yang bergantung pada syarat bahwa pelaku bukan ayah korban. Premis seperti ini sering benar, tetapi dianggap universal hanya dengan syarat. Pikiran kadang langsung menerimanya sebagai universal, menghasilkan kesimpulan salah (*natijah ghayr shahîhah*).

**Titik Kesalahan Keenam: Premis Tidak Berbeda dari Kesimpulan**

[284] Kesalahan keenam adalah premis tidak berbeda (*mumtâz*) dari kesimpulan, sehingga tanpa sadar menggunakan kesimpulan sebagai premis (*musâdarah 'alâ al-mathlûb*).

Contoh: "Jika wanita di bawah pengampuan (*wilâyah*), ia tidak bisa mengikat akad nikah sendiri". Ketika ditanya arti "di bawah pengampuan," mungkin hanya dijelaskan dengan hal yang sudah diperselisihkan (*mukhtalaf fîhi*), bukan konsensus (*muttafaq 'alayhi*).

Contoh lain: "Niat di siang hari untuk puasa sunah sah" (*al-niyyah bi-al-nahâr li-l-sawm al-nâfilah shahîhah*), karena puasa itu *'aynî* (tertentu). Ketika diminta penjelasan *'aynî*, penjelasan sering mencakup kesimpulan itu sendiri. Misalnya, ditanya, "Apa arti *'aynî*?" Dijawab, "Puasa yang cocok untuk sunah" (*sawm munâsib li-l-nâfilah*). Ditantang, "Ini tidak menentukan *'aynî*," karena waktu sebelum fajar cocok untuk puasa *qadhâ'* tetapi bukan *'aynî*. Jika dijawab, "Hanya cocok untuk sunah," ditantang lagi, karena malam hanya cocok untuk sunah tetapi bukan *'aynî*. Akhirnya, dijelaskan, "Cocok untuk sunah dan tidak untuk lainnya" (*munâsib li-l-nâfilah wa ghayr munâsib li-ghayrihâ*), tetapi ini mencakup kesimpulan (*mathlûb*), yaitu "cocok untuk sunah." Sebab hukum (*'illah*) harus berdiri sendiri sebelum hukum (*hukm*), agar hukum berbeda dari sebab. Ini lebih sering terjadi dalam *qiyas 'aqlî*, sehingga tidak diuraikan di sini.

**Titik Kesalahan Ketujuh: Premis Tidak Lebih Diketahui dari Kesimpulan**

[285] Kesalahan ketujuh adalah premis tidak lebih diketahui (*ma'rûf*) daripada kesimpulan, melainkan:

1. Setara dalam kejelasan (*musâwî fî al-ma'rûfiyyah*). Contoh: Dalam hal saling berkaitan (*idâfah*), seperti debat bahwa Zaid adalah anak Amr, dengan argumen, "Buktinya, Amr adalah ayah Zaid" (*dalîluhu anna 'Amr abû Zaid*). Ini mustahil (*muhâl*), karena kebapakan (*ubûwah*) dan keanakan (*bunûwah*) diketahui bersama (*ma'rûf ma'an*), bukan satu melalui yang lain. Contoh lain: Debat apakah sifat (*washf*) adalah pengetahuan (*'ilm*), ucapan batin (*kalâm nafsî*), atau kehendak (*irâdah*), dengan argumen, "Buktinya, tempat sifat ini adalah yang mengetahui" (*dalîluhu anna mahall hâdzâ al-washf 'âlim*). Ini lemah, karena tempat itu adalah *'âlim* hanya jika sifatnya adalah *'ilm*, yang belum diketahui.

[286] 2. Kurang diketahui daripada kesimpulan. Ini menyebabkan *qiyas* sirkuler (*dawr*). Contoh dalam *qiyas fiqhî* dari fakih Hanafi: "Jika orang bertayamum menemukan air saat salat, salatnya batal, karena ia mampu menggunakan air" (*man tayammama fa-wajada al-mâ' fî al-salât fasadat salâtuhu li-annahu qad qadara 'alâ isti'mâl al-mâ'*).

Premis: "Setiap yang mampu menggunakan air wajib berwudu dengan air" (*kullu man qadara 'alâ isti'mâl al-mâ' wajaba 'alayhi al-wudû' bi-al-mâ'*), dan "Setiap yang wajib berwudu dengan air, salatnya dengan tayamum tidak sah" (*kullu man wajaba 'alayhi al-wudû' bi-al-mâ' lâ yajûz lahu al-salât bi-al-tayammum*). *Terminum* tengah adalah "mampu menggunakan air" (*qâdir 'alâ isti'mâl al-mâ'*), kesimpulan adalah "salat batal" (*fasâd al-salât*).

Tantangan: Jika "mampu" merujuk pada kemampuan fisik (*qudrah jismiyyah*), salat batal meski air milik orang lain. Jika merujuk pada kemampuan syar'i (*qudrah syar'iyyah*), salat melarang tindakan berlebih (*'amal kathîr*), termasuk mengambil air, sehingga kemampuan syar'i hanya ada setelah salat batal.

Batalnya salat mendahului kemampuan menggunakan air, tetapi dalam *qiyas*, kemampuan ini dijadikan sebab (*'illah*) yang mendahului (*mutaqaddim bi-al-dzât*), bukan waktu

(*zamân*). Ini sirkuler, karena kesimpulan (batalnya salat) digunakan untuk mendukung premis (kemampuan menggunakan air).

[287] Ini adalah penyebab kesalahan dalam *qiyas*, diringkas dalam tujuh bagian. Setiap bagian memiliki banyak sub-jenis yang tak terhitung. Jika seseorang berkata, "Penyebab kesalahan ini banyak, siapa yang bisa terhindar?" Jawabannya: Tidak semua kesalahan muncul dalam satu *qiyas*. Setiap *qiyas* memiliki penyebab kesalahan yang terbatas dan dapat diwaspadai (*ihtiyât*). Siapa yang memastikan tiga *terminum* terpisah dalam makna (*ma'nâ*), bukan lafaz (*lafadz*), menyusunnya sebagai dua premis, memperhatikan syarat kontradiksi (*syurût al-tanâqudh*) dalam predikasi (*haml*), dan mematuhi bentuk *qiyas* (*syakl*), pasti tahu bahwa kesimpulan benar dan merupakan konsekuensi premis (*lâzim al-muqaddimât*). Jika ragu, periksa kembali premis, cara penegasan (*tashdîq*), bentuk *qiyas*, dan *terminum* satu atau dua kali, seperti penghitung (*hâsib*) yang memeriksa ulang perhitungan. Jika masih tidak yakin (*itmi'nân*), tinggalkan penelitian logika dan ikuti taklid (*taqlîd*), karena setiap bidang punya ahlinya (*arbâb*), dan setiap orang mudah melakukan apa yang sesuai dengan fitrahnya.

### 2. Penjelasan tentang Khayalan Sofis

[288] Jika seseorang bertanya, "Jika premis-premis pasti benar (*shâdiq*), akal ('*aql*) memahaminya, dan susunan (*tartîb*) bentuk (*sûrah*) *qiyas* yang Anda jelaskan jelas, lalu dari mana Sofis menyangkal ilmu ('*ulûm*) dan menganggap penalaran yang bertentangan (*istidlâlât mutanâqidhah*) setara? Apa sumber perbedaan (*ikhtilâf*) dalam isu akal ('*aqliyyât*) di antara manusia?" Jawabannya: Perbedaan pandangan (*ikhtilâf al-ârâ'*) muncul karena kekurangan dalam mematuhi syarat-syarat penalaran (*syurût al-istidlâl*) yang telah dijelaskan. Siapa yang merenungkan syarat ini tidak akan heran jika ada yang menyalahinya dan berbeda pendapat. Ini terutama terjadi ketika bukti akal (*adilla 'aqliyyah*) mengarah pada kesimpulan (*natîjah*) yang ditolak atau disangkal (*munkar*) oleh imajinasi (*wahm*). Dalam ilmu hitung, akal dan imajinasi bekerja sama (*ta'âwun*), sehingga tidak demikian. Orang yang tidak tahu ilmu hitung sadar akan ketidaktahuannya (*jahl*), dan jika salah, ia tidak bertahan pada kesalahan (*ghalath*) dan segera memperbaikinya. Dalam ilmu akal, ini tidak terjadi.

[289] Sebagian Sofis menyangkal pengetahuan aksiomatik (*awwaliyyah*) dan indrawi (*hissiyyah*), seperti bahwa dua lebih besar dari satu (*al-ithnayn a'zham min al-wâhid*), kesadaran akan keberadaan diri (*wujûd al-dzât*), atau bahwa sesuatu pasti kekal (*qadîm*) atau baru (*hâdits*). Penyebab kesalahan mereka adalah kerusakan tabiat (*fasâd al-mizâj*) atau kebingungan (*tahayyur*) akibat terlalu banyak keraguan (*syakk*) dalam penelitian (*nazhar*). Bagi yang menerima pengetahuan wajib (*darûriyyât*) tetapi menganggap penalaran teoretis (*istidlâlât nazhariyyah*) setara, pendorongnya adalah melihat kontradiksi (*tanâqudh*) dalam penalaran sekte kalam (*firaq al-kalâm*), yang menciptakan keraguan sulit (*shukûk 'asîrah*) tanpa solusi. Mereka menyimpulkan tidak ada penyelesaian (*hall*), tanpa memikirkan bahwa ini mungkin akibat kekurangan dalam metode berpikir (*turuq al-tafakkur*), kesalahan (*ghalath*), atau ketidakpahaman terhadap syarat penalaran. Kami akan menjelaskan beberapa khayalan (*awhâm*) mereka dan menyelesaikannya, agar jelas bahwa kekurangan ini berasal dari ketidakmampuan membedakan hal serupa (*mushâbih*). Jika tidak, setiap hal diketahui ada (*wujûd*) dengan pengetahuan sejati ('*ilm haqîqî*), tidak ada ('*adam*) dengan pengetahuan sejati, atau tidak dapat diketahui manusia (*majhûl li-al-bashar*) dengan pengetahuan sejati. Penyebab khayalan Sofis terbagi tiga:

#### Pertama: Khayalan dari Bentuk *Qiyas*

[290] Contoh pernyataan Sofis: "Anda mengatakan proposisi negatif universal (*kulliyyah salbiyyah*) dapat dikonversi ('*aks*). Misalnya, 'Tidak ada manusia yang batu' (*lâ insân huwa*

hajar) menghasilkan 'Tidak ada batu yang manusia' (*lâ hajar huwa insân*). Anda anggap ini konsekuensi wajib (*lâzim darûrî*) yang tidak berbeda dari premis. Ini salah. Indra (*hiss*) memberikan hukum (*hukm*) di satu kasus, lalu dianggap benar di semua kasus. Kami katakan, 'Tidak ada dinding yang di tiang' (*lâ jidâr fî al-watad*), tetapi tidak, 'Tidak ada tiang yang di dinding' (*lâ watad fî al-jidâr*). Juga, 'Tidak ada kendi yang di anggur' (*lâ jarrah fî al-khamr*), tetapi tidak, 'Tidak ada anggur yang di kendi' (*lâ khamr fî al-jarrah*)."

[291] Jawaban: Kami mengklaim bahwa konversi (*'aks*) terjadi jika predikat (*mahmûl*) yang sama diterapkan pada subjek (*mawdû'*) yang sama. Misalnya, "Tidak ada kendi yang anggur" (*lâ jarrah khamr*) pasti menghasilkan "Tidak ada anggur yang kendi" (*lâ khamr jarrah*), karena dua hal yang sepenuhnya terpisah (*mubâyin*) sama dalam pemisahan (*mubâyanah*) dari kedua sisi. Jika ada kesamaan (*ittihâd*) di beberapa aspek, pemisahan tidak universal (*kullî*), konversi tidak berlaku, dan tidak ada dua makna terpisah (*ma'nayn mubâyinayn*). Jika pemisahan sempurna, konversi menghasilkan premis benar (*shahîh*). Untuk "Tidak ada dinding yang di tiang" (*lâ jidâr fî al-watad*), predikatnya bukan "tiang" (*watad*), melainkan "di tiang" (*fî al-watad*). Ini menunjukkan pemisahan penuh antara dinding (*jidâr*) dan "di tiang" (*fî al-watad*). Konversinya adalah "Segala yang di tiang bukan dinding" (*kullu mâ fî al-watad laysa jidâran*), atau "Tidak ada yang di tiang adalah dinding" (*lâ shay' fî al-watad jidâr*). Juga, "Tidak ada yang di anggur adalah kendi" (*lâ shay' fî al-khamr jarrah*). Ini sulit hanya bagi yang memahami lafaz (*lafadz*) tanpa makna (*ma'nâ*). Bagi kebanyakan pikiran (*adh'hân*), memahami makna tanpa lafaz sulit.

[292] Khayalan lain: "Anda klaim proposisi afirmatif universal (*kulliyyah mûjabah*) dapat dikonversi ke afirmatif partikular (*juz'iyyah mûjabah*). Jika 'Setiap manusia hidup' (*kullu insân hayy*) benar, maka 'Beberapa yang hidup adalah manusia' (*ba'dh al-hayy insân*) juga benar. Ini salah. Kami katakan, 'Setiap orang tua sebelumnya muda' (*kullu shaykh qad kâna shâbban*), tetapi tidak, 'Beberapa yang muda sebelumnya tua' (*ba'dh al-shâbb qad kâna shaykhan*). Juga, 'Setiap roti sebelumnya gandum' (*kullu khubz qad kâna burran*), tetapi tidak, 'Beberapa gandum sebelumnya roti' (*ba'dh al-burr qad kâna khubzan*)." Jawaban: Kesalahan karena syarat konversi tidak dipenuhi. Frasa "sebelumnya" (*qad kâna*) dalam premis harus dipertahankan atau dihilangkan di kedua premis. Jika dihilangkan, premis menjadi salah: "Setiap orang tua adalah muda" (*kullu shaykh shâbb*) dan "Setiap yang muda adalah tua" (*kullu shâbb shaykh*). Jika dipertahankan, konversi dari "Setiap orang tua sebelumnya muda" (*kullu shaykh qad kâna shâbban*) adalah "Beberapa yang sebelumnya muda adalah tua" (*ba'dh man qad kâna shâbban shaykh*). Jika premis pertama benar, konversi ini juga benar (*shahîh*). Orang yang tidak memahami ini bingung (*tahayyur*), menganggap kesalahan tak terhindarkan, dan menyimpulkan tidak ada cara mengetahui kebenaran (*haqîqah*).

[293] Khayalan lain: Sofis meragukan bentuk pertama *qiyas* (*syakl awwal*), berkata: "Anda klaim bentuk pertama menghasilkan kesimpulan. Misalnya:

- 'Hanya manusia yang tertawa' (*al-insân wahdahu dhâhik*).
- 'Setiap yang tertawa hidup' (*kullu dhâhik hayy*).
- Kesimpulan: 'Hanya manusia yang hidup' (*al-insân wahdahu hayy*).

Kesimpulan ini salah, meski bentuknya adalah bentuk pertama, dengan dua premis afirmatif universal (*kulliyyah mûjabah*). Jika 'Hanya manusia yang tertawa' dianggap partikular (*juz'iyyah*), premis minor menjadi partikular, padahal syarat bentuk pertama adalah premis mayor universal, bukan minor." Jawaban: Kesalahan karena kata "hanya" (*wahdahu*) diabaikan di premis kedua tetapi muncul di kesimpulan. Jika "hanya" dihilangkan di kesimpulan, hasilnya "Manusia hidup" (*al-insân hayy*), yang benar. Jika "hanya" dipertahankan di premis kedua, menjadi "Hanya yang tertawa hidup" (*al-dhâhik wahdahu hayy*), yang salah (*ghayr*

*shahîh*). Arti "Hanya manusia yang tertawa" adalah "Manusia tertawa, dan bukan manusia tidak tertawa" (*al-insân dhâhik wa ghayr al-insân laysa dhâhik*).

[294] Hakikatnya, ada dua premis: "Manusia tertawa" (*al-insân dhâhik*) dan "Bukan manusia tidak tertawa" (*ghayr al-insân laysa dhâhik*). Ketika menambahkan "Yang tertawa hidup" (*al-dhâhik hayy*), Anda menghukumi predikat premis pertama ("Manusia tertawa"), tetapi tidak premis kedua ("Bukan manusia tidak tertawa"). Jika hanya menggunakan satu premis, kesimpulan juga hanya itu: "Manusia hidup" (*al-insân hayy*), tanpa "hanya" (*wahdahu*). Hukum pada *terminum* tengah (*wasat*, "tertawa") berpindah ke *terminum* kecil (*asghar*, "manusia"), tetapi harus mencakup kedua aspek *terminum* tengah (tertawa untuk manusia, tidak untuk bukan manusia). Dalam contoh ini, premis kedua ("Bukan manusia tidak tertawa") diabaikan, menyebabkan kebingungan (*tahayyur*) pada pikiran lemah (*adh'hân da'îfah*). Ketika sesuatu terasa sulit, jiwa (*nafs*) menolak mengaitkannya dengan ketidakmampuan diri (*'ajz*), lalu menganggap itu mustahil (*muhâl*) dan penalaran (*nazhar*) tidak mengarah pada kepastian (*yaqîn*). Ini adalah kesalahan (*ghalath*).

[295] Khayalan lain:

- "Dua adalah seperempat dari delapan" (*al-ithnayn rub' al-thamâniyah*).
- "Delapan adalah seperempat dari tiga puluh dua" (*al-thamâniyah rub' al-thalâthîn wa ithnayn*).
- Kesimpulan: "Dua adalah seperempat dari tiga puluh dua" (*al-ithnayn rub' al-thalâthîn wa ithnayn*).

Kesalahan ini karena mengabaikan syarat predikasi (*haml*) dalam hal yang saling berkaitan (*idâfah*). Kesimpulan sebenarnya adalah "Dua adalah seperempat dari seperempat tiga puluh dua" (*al-ithnayn rub' rub' al-thalâthîn wa ithnayn*), yaitu seperenam belas (*suds 'ashar*). Jika premis tambahan "Seperempat dari seperempat adalah seperempat" (*rub' al-rub' rub'*) benar, kesimpulan mereka benar. Contoh lain: "Zaid seperti Amr" (*Zayd mithl 'Amr*) dan "Amr seperti Khalid" (*'Amr mithl Khâlid*) tidak menghasilkan "Zaid seperti Khalid" (*Zayd mithl Khâlid*), melainkan "Zaid seperti sesuatu yang seperti Khalid" (*Zayd mithl mithl Khâlid*). Jika "Sesuatu yang seperti sesuatu adalah seperti" (*mithl al-mithl mithl*) benar, kesimpulan menjadi benar. Mereka mengabaikan premis wajib yang salah (*ghayr shahîh*). Hati-hati (*ihtiyât*) diperlukan.

[296] Khayalan lain:

- "Manusia tidak mungkin batu" (*mumtani' an yakûn al-insân hajaran*).
- "Batu tidak mungkin hidup" (*mumtani' an yakûn al-hajar hayyan*).
- Kesimpulan: "Manusia tidak mungkin hidup" (*mumtani' an yakûn al-insân hayyan*).

Kesalahan ini telah dijelaskan sebelumnya: dua premis negatif (*salbiyyah*) tidak menghasilkan kesimpulan afirmatif (*mûjabah*). Premis negatif seperti "Manusia tidak mungkin batu" (*lâ insân hajar*) kadang disalahartikan sebagai afirmatif, seperti "Zaid tidak bermata" (*Zayd ghayr dzî 'ayn*). Ini karena berfokus pada lafaz (*alfâdz*) tanpa memahami makna (*ma'ânî*) secara benar.

[297] Khayalan lain:

- "Kemik tidak ada di bagian paru-paru" (*lâ 'azm fî ba'dh al-ri'ah*).
- "Paru-paru ada di setiap manusia" (*al-ri'ah fî kull insân*).
- Kesimpulan: "Kemik tidak ada di bagian manusia" (*lâ 'azm fî ba'dh al-insân*).

Kesimpulan ini salah (*ghayr shahîh*). Dengan metode yang dijelaskan, Anda dapat menemukan penyebab kesalahan. Contoh serupa digunakan untuk meragukan bentuk kedua dan ketiga *qiyas*. Setelah menjelaskan metode ini, tidak perlu memperbanyak contoh. Ini adalah keraguan (*shukûk*) dan keberatan (*i'tirâdzât*) terhadap bentuk *qiyas*.

**Kedua: Keraguan yang Disebabkan Oleh Ghalath pada Premis-Premis**

[298] Contoh lain dari klaim Sofis: "Kami melihat *qiyas* yang saling bertentangan (*mutanâqidh*). Jika *qiyas* mengarah pada kebenaran (*sihhah*), hasilnya (*natâ'ij*) tidak akan kontradiktif. Contohnya, seseorang berkata, 'Kekuatan yang mengatur manusia ada di jantung (*qalb*), dengan bukti bahwa raja yang mengatur negara tinggal di tengah negara, dan jantung berada di tengah tubuh.' Lainnya berkata, 'Saya mengamati bahwa bagian atas benda lebih bersih dan indah daripada bagian bawah, dan otak (*dimâgh*) lebih tinggi daripada jantung,' sehingga kekuatan pengatur ada di otak. Contoh lain:

- 'Orang yang penuh rahmat tidak menyakiti yang tidak bersalah' (*al-rahîm lâ yu'dhî al-barî'*).
- 'Allah adalah Maha Pengasih dari yang pengasih' (*Allâh arham al-râhimîn*).
- Kesimpulan: 'Allah tidak menyakiti yang tidak bersalah' (*Allâh lâ yu'dhî al-barî'*).

Kesimpulan ini salah, karena Allah dapat memberikan penderitaan (*alam*) kepada makhluk hidup, hewan, atau orang gila (*majnun*) yang tidak berdosa, sebagaimana diketahui. Jadi, apakah kita meragukan 'Allah Maha Pengasih' atau 'Orang pengasih yang mampu tidak menyakiti tanpa manfaat tidak akan menyakiti' (*al-rahîm ma'a al-qudrah 'alâ 'adam al-idzâ' bidûn fâ'idah lâ yu'dhî*)? Contoh lain: 'Bernapas adalah tindakan sukarela (*irâdî*), seperti berjalan, bukan tak sadar (*ghayr irâdî*) seperti detak nadi, karena kita bisa menahan napas.' Namun, orang lain berkata, 'Bernapas bukan tindakan sukarela, karena jika iya, kita tidak akan bernapas saat tidur. Kita bisa menahan napas kapan saja seperti berjalan, tetapi tidak bisa menahannya terus-menerus.' Kedua kesimpulan ini bertentangan (*mutanâqidh*)."

[299] Contoh lain: "Setiap yang ada (*mawjûd*) tidak melekat pada alam (*mulâsim li-l-'âlam*) atau terpisah darinya (*munfashil 'anhu*). Maka, tidak ada yang tidak melekat dan tidak terpisah. Ini adalah pengetahuan aksiomatik (*'ilm awwalî*).

Namun, kelompok yang engkau ikuti mengklaim Pencipta alam tidak di dalam (*dâkhil*) atau di luar (*khârij*) alam. Bagaimana kita bisa mempercayai *qiyas*?" Juga, beberapa kelompok mengklaim substansi (*jawhar*) dapat terbagi tanpa batas (*infisâm lâ nihâyah lahu*). Namun, kita tahu setiap benda dengan dua ujung terbatas (*mahdûd*) di antara ujung-ujungnya, sehingga setiap benda (*jism*) terbatas (*mutanâhî*).

Kelompok lain mengklaim pembagian benda berhenti pada bagian tak terbagi (*juz' lâ yatajazza'*). Namun, kita tahu setiap substansi antara dua substansi menyentuh masing-masing dengan bagian yang tidak menyentuh yang lain, sehingga substansi tengah memiliki dua bagian terpisah (*mubâyinayn*). *Qiyas* ini sama kuatnya (*mutasâwî fî al-quwwah*) dengan *qiyas* sebelumnya tentang substansi.

[300] Contoh lain: Kita tahu secara wajib (*darûrî*) bahwa benda berat (*tsaqîl*) tidak mengambang di udara (*hawâ'*). Namun, beberapa berargumen: "Bumi (*ardh*) mengambang di udara, dikelilingi udara, dan manusia berdiri di berbagai arah di Bumi, dengan telapak kaki dua orang di titik berlawanan sejajar (*mutawâziyayn*). Kita tahu ini secara wajib. Contoh-contoh ini menunjukkan *qiyas* tidak menghasilkan kepastian (*yaqîn*) atau kepercayaan (*i'timâd*)."

[301] Jawaban terhadap keberatan ini: Seperti keberatan sebelumnya akibat ketidaktahuan bentuk *qiyas* (*sûrah*), ini akibat ketidaktahuan materi *qiyas* (*mâddah*), yaitu premis yang pasti benar

(*yaqîniyyah*) dan perbedaan antara premis ini dengan yang tidak pasti. Ketika premis yang tidak wajib diterima (*ghayr wâjib al-qabûl*) dianggap benar, hasilnya pasti bertentangan (*tanâqudh*). Contoh pertama (kekuatan pengatur di jantung atau otak) adalah *qiyas* retoris (*khatâbî*) berbasis analogi (*mitsâl*), menggunakan premis cuma satu kasus partikular (*juz'î*). Kami telah jelaskan bahwa menyimpulkan secara universal (*kullî*) dari banyak kasus partikular (*juz'iyyât*) tidak mungkin (*mumtani'*), apalagi dari satu kasus. Banyak kasus partikular hanya menghasilkan dugaan (*zhann*), yang kekuatannya meningkat dengan lebih banyak kasus, tetapi tidak mencapai kepastian (*'ilm*).

[302] Contoh kedua (Allah tidak menyakiti yang tak bersalah) adalah *qiyas* dialektik (*jadaliyyah*) dengan premis populer (*mashhûrah*) yang dianggap benar karena kontradiksinya (*naqîdh*) terdengar buruk (*mustankar*), baik karena bertentangan dengan opini masyarakat (*ra'y al-jumhûr*) atau makna literal (*zhâhir*) Al-Qur'an. Banyak orang menerima premis karena kontradiksinya dianggap buruk (*qabîh*) atau imajinasi (*wahm*) menolaknya. Kami telah menyoroti ini dalam pembahasan premis. Dalam contoh ini, yang dianggap buruk adalah menyangkal sifat rahmat Allah menurut pemahaman awam (*zhâhir 'âmmah*). Namun, Allah suci (*muqaddas*) dari rahmat sebagaimana dipahami awam. Lafaz seperti rahmat, kemarahan (*ghadzab*), turun (*nuzûl*), atau datang (*majî'*) ditafsirkan (*ta'wîl*). Jika lafaz rahmat diambil secara literal tanpa memahami hakikatnya (*haqîqah*), hasilnya salah (*ghalath*). Premis bahwa Allah memiliki rahmat menurut awam bukan aksiomatik (*awwaliyyah*), dan *qiyas* berdasarkan syarat ini tidak mendukung pemahaman awam. Kesalahan di sini adalah tidak melakukan tafsir (*ta'wîl*) saat diperlukan. Banyak kontradiksi dalam *qiyas* teolog (*kalâm*) disebabkan ini, karena premisnya bukan bukti pasti (*burhân*), bukan aksiomatik, dan hanya diterima karena populer (*mashhûr*) atau disepakati fanatik mazhab (*muta'assibû al-madzâhib*) untuk mendukung doktrin (*madzhab*).

[303] Contoh ketiga (bernapas): Benar bahwa bernapas adalah tindakan sukarela (*irâdî*). Argumen, "Jika bernapas sukarela, tidak akan terjadi saat tidur, tetapi terjadi, jadi bukan sukarela," adalah *qiyas* kondisional terhubung (*mutasil syarthî*), di mana kontradiksi konsekuen (*tâlî*) dikecualikan (*istathnâ*), dan kontradiksi anteseden (*muqaddam*) dijadikan kesimpulan. Bentuk dan struktur *qiyas* ini benar (*shahîh*), tetapi konsekuen tidak selalu mengikuti anteseden (*luzûm al-tâlî min al-muqaddam*), yang tidak kami terima. Tindakan sukarela bisa terjadi saat tidur, seperti orang yang berjalan teratur (*nazhm al-khatw*) atau berbicara jelas (*fasîh al-kalâm*) saat tidur. Klaim bahwa jika bernapas sukarela, kita bisa menahannya terus-menerus (*dawâm*), juga tidak kami terima. Manusia makan, buang air, atau bersuci secara sukarela (*irâdah*), meski tidak bisa menahan tindakan ini terus-menerus. Jika iradah dibatasi "terus-menerus" (*dawâm*), premis salah (*ghayr shahîh*), dan konsekuen tidak dianggap hasil wajib (*lâzim*) dari anteseden.

[304] Contoh keempat, "Setiap yang ada melekat atau terpisah dari alam" (*kullu mawjûd immâ mulâsim li-l-'âlam aw munfashil 'anhu*), adalah premis berdasarkan imajinasi (*wahmiyyah*). Kami telah jelaskan penyebab kesalahan ini, memisahkan premis imajinasi dari lainnya, dan menyatakan bahwa ini tidak cocok untuk *qiyas* pasti (*burhâniyyah*). Kesalahan dalam isu bagian tak terbagi (*juz' lâ yatajazza'*) juga serupa. Menjelaskan di mana imajinasi menyesatkan (*wahm yaqa'u fî al-ghalath*) memerlukan pembahasan panjang di buku lain.

[305] Contoh kelima (Bumi mengambang): Tidak ada kemustahilan (*muhâl*) dalam Bumi mengambang di udara. Argumen, "Setiap benda berat condong ke bawah (*mâlan ilâ al-asfal*). Bumi berat (*thaqîl*). Jadi, Bumi condong ke bawah dan tidak mengambang di udara," salah (*ghayr shahîh*). Kesalahan berasal dari tidak memikirkan makna "bawah" (*asfal*). "Bawah" adalah lawan "atas" (*a'lâ*), sehingga ada dua arah berlawanan (*mutaqâbilayn*) dan sejajar (*mutawâziyayn*). Arah ini ditentukan relatif terhadap kepala dan kaki manusia (*ra's wa*

rijl), sehingga tanpa manusia, tidak ada "bawah" atau "atas." Jika manusia terbalik, "bawah" menjadi "atas," yang mustahil (*muhâl*). Atau, "bawah" adalah titik terjauh dari langit (*falak*) yang mengelilingi Bumi, yaitu pusat (*markaz*), dan "atas" adalah titik terdekat ke langit. Jika benar, Bumi di pusat adalah "paling bawah" (*asfal*), sehingga tidak bisa "turun" lebih jauh, karena pusat adalah batas terbawah (*nihâyat al-asfal*). Jika Bumi melampaui pusat, ia bergerak dari bawah ke atas (*min al-asfal ilâ al-a'lâ*). Jika "bawah" seperti ini, argumen mereka tidak mustahil. Jika "bawah" dan "atas" relatif terhadap kepala dan kaki, argumen mereka mustahil. Untuk memahami, teliti definisi "bawah" (*ta'rîf al-asfal*), hakikat arah (*haqîqat al-jihat*), dan bagaimana "bawah" dan "atas" ditentukan sebagai sisi berlawanan (*mutaqâbilayn*). Ini tidak dapat dijelaskan lebih lanjut di buku ini. Kesalahan ini muncul karena premis yang tidak wajib diterima (*ghayr wâjib al-qabûl*) dianggap benar. Kami telah memperingatkan tentang kesalahan premis ini. Gunakan penjelasan kami untuk menganalogikan (*qiyâs*) kasus yang belum dijelaskan.

**Ketiga: Keraguan yang Berkaitan dengan Arah Kesimpulan, dan Premis-Premis**

[306] Salah satu keberatan Sofis: "Jika kesimpulan (*natîjah*) berasal dari premis (*muqaddimât*), dari mana premis itu berasal? Jika dari premis lain, ini berlanjut tanpa batas (*tasalsul*), yang mustahil (*muhâl*). Jika kesimpulan berasal dari premis yang tidak memerlukan premis lain, premis ini ada di pikiran (*dzihn*) sejak penciptaan (*fithrah*) atau muncul kemudian. Jika ada sejak penciptaan, bagaimana premis ini ada tanpa kita sadari (*'ilm wa wuqûf*)? Manusia menghabiskan sebagian besar hidupnya tanpa memikirkan apakah 'hal yang setara dengan sesuatu setara dengan satu sama lain' (*al-ashyâ' al-musâwiyah li-shay' musâwiyah li-ba'dhihâ*). Bagaimana pengetahuan tentang kesetaraan ini ada di pikiran tanpa kesadaran? Jika tidak ada awalnya dan muncul kemudian, bagaimana pengetahuan ini tercipta tanpa usaha kita (*iktisâb*) atau premis sebelumnya? Setiap pengetahuan yang diperoleh (*muktasab*) bergantung pada pengetahuan sebelumnya, yang menyebabkan lingkaran setan (*dawr fâsid*)."

[307] Jawaban: Setiap pengetahuan yang diperoleh (*'ilm muktasab*) bergantung pada pengetahuan sebelumnya (*'ilm sâbiq*). Pengetahuan adalah konsep (*tasawwur*) atau penegasan (*tashdîq*). Konsep diperoleh melalui definisi (*hadd*), dan unsur definisi harus diketahui sebelumnya. Misalnya, mendefinisikan *khamr* (anggur) sebagai "minuman memabukkan dari perasan anggur" tidak berarti bagi yang tidak tahu anggur (*'inab*), memabukkan (*muskir*), atau perasan (*'asîr*). Unsur definisi ini harus diketahui dulu. Jika unsur ini juga didefinisikan, unsur definisinya juga harus diketahui, dan seterusnya (*tasalsul*). Namun, *tasalsul* ini berhenti pada konsep (*tasawwurât*) yang diketahui tanpa definisi melalui pengamatan indra luar atau dalam, yaitu pengetahuan awal (*awwaliyyât*). Demikian pula dengan penegasan (*tashdîq*). Kesimpulan (*natîjah*) bergantung pada pengetahuan premis, dan premis bergantung pada pengetahuan awal yang ditegaskan secara langsung (*tashdîq bi-dzâtihi*), bukan melalui bukti (*burhân*), sehingga *tasalsul* terhenti.

[308] Pertanyaan tersisa: "Bagaimana pengetahuan awal (*awwaliyyât*) ada tanpa kesadaran kita, atau jika tidak ada awalnya, kapan dan bagaimana muncul tanpa usaha (*iktisâb*)?" Jawaban: Pengetahuan ini tidak selalu ada secara aktual (*bil-fi'l*) dalam diri kita. Ketika kemampuan akal (*quwwat al-'aql*) dan naluri (*gharîzah*) matang, pengetahuan ini ada secara potensial (*bil-quwwah*), bukan aktual. Artinya, kita memiliki kemampuan (*quwwah*) untuk memahami konsep universal (*kulliyyât*) melalui indra luar (*hiss zhâhir*) dan dalam (*hiss bâtin*), ditambah kemampuan "pemikir" (*mufakkirah*) yang membantu jiwa (*nafs*) untuk menyusun (*tarkîb*) dan mengurai (*tahlîl*) serta menghubungkan konsep tunggal (*mufradât*). Ada juga kemampuan untuk memahami hubungan afirmatif (*îjâb*) atau negatif (*salb*) antara dua konsep tunggal yang ditetapkan oleh *mufakkirah*. Misalnya, kemampuan ini memahami kekal (*qadîm*) dan baru (*hâdits*), menghubungkannya, dan menetapkan negasi (*nafy*) bahwa "yang kekal tidak

baru" (*al-qadîm lâ yakûn hâditsan*) melalui kemampuan "pemaham" (*'âqilah*). Kemampuan ini juga menghubungkan makhluk hidup (*hayy*) dengan manusia, menetapkan afirmasi bahwa "manusia hidup" (*al-insân hayy*). Beberapa hubungan dipahami langsung, lainnya menunggu perantara. Misalnya, kemampuan ini memahami alam sebagai baru (*hâdits*), tetapi untuk hubungan antara alam dan kekal (*qadîm*), ia menunggu perantara, mengetahui bahwa "alam tidak lepas dari yang baru" (*al-'âlam lâ yufâriq al-hawâdith*), "yang tidak lepas dari baru adalah baru" (*mâ lâ yufâriq al-hawâdith hâdits*), dan "yang baru tidak mendahului yang baru" (*al-hâdits lâ yataqaddam al-hawâdith*), sehingga "alam adalah baru" (*al-'âlam hâdits*).

[309] Keberatan: "Anda membagi pengetahuan tasdik (*tashdîqiyyah*) menjadi yang diketahui melalui perantara (*wasîthah*) dan langsung (*awwaliyyah*). Namun, konsep (*tasawwurât*) mendahului tasdik, karena yang tidak tahu *hâdits* atau *'âlam* tidak bisa tahu 'alam adalah baru' (*al-'âlam hâdits*). Yang tidak tahu keberadaan yang didahului ketiadaan (*wujûd sabaqa al-'adam*) tidak tahu *hâdits*. Yang tidak tahu ketiadaan (*'adam*), keberadaan (*wujûd*), sebelum (*sâbiq*), dan sesudah (*lâhiq*), serta bahwa sebelum untuk ketiadaan dan sesudah untuk keberadaan, tidak tahu keberadaan yang didahului ketiadaan. Ini adalah konsep tunggal (*mufradât*) yang harus diketahui sendiri. Jika indra (*hiss*) yang memahami, indra hanya memahami individu (*fard*), sehingga tasdik hanya berlaku untuk individu. Ketika melihat individu dengan keseluruhan lebih besar dari bagian (*kull a'zham min juz'ihi*), mengapa menyimpulkan 'setiap keseluruhan lebih besar dari bagian' (*kull kull a'zham min juz'ihi*)? Indra hanya mengamati individu tertentu (*fard mu'ayyan*). Biarkan indra menyimpulkan untuk individu ini dan menunggu pengamatan untuk individu lain. Jika menyimpulkan secara umum, atas dasar apa? Indra hanya memahami satu individu."

[310] Jawaban: Universal (*kulliyyât*) bukan objek indra (*mahsûs*), melainkan objek akal (*ma'qûl*). Partikular (*juz'iyyât*) adalah objek indra, bukan akal. Hukum universal (*ahkâm kulliyyah*) berlaku untuk universal yang dipahami akal (*kulliyyât ma'qûlah*). Ini jelas ketika perbedaan antara *ma'qûl* dan *mahsûs* diuraikan. "Manusia" (*insân*) adalah *ma'qûl* sekaligus *mahsûs*, seperti dalam pengamatan individu Zaid. "Manusia yang diindra" (*insân mahsûs*) hanya terbayang dengan atribut aksidental (*'aradhiyyah*) seperti warna (*lawn*), ukuran (*miqdâr*), posisi (*wad'*), tempat (*makân*), atau jarak (*qurb wa bu'd*), yang menyertai manusia tetapi bukan esensi (*dzât*) manusia. Jika atribut ini berubah, manusia tetap manusia.

[311] "Manusia yang dipahami" (*insân ma'qûl*) adalah manusia yang sama untuk semua individu—panjang, pendek, dekat, jauh, putih, hitam, besar, kecil—tanpa perbedaan. Ada kemampuan (*quwwah*) dalam diri yang menangkap manusia bersama atribut asing (*gharîb*) ini, yang tidak terbayang tanpa atribut tersebut, disebut indra (*hiss*) dan imajinasi (*khayâl*). Ada pula kemampuan lain yang menangkap manusia tanpa atribut asing, disebut kemampuan akal (*quwwat 'âqilah*). Jika semua atribut atau lawannya ditawarkan, kemampuan ini tidak terpengaruh. Perbedaan jelas: indra memahami individu (*fard mu'ayyan*) dengan atribut asing (*a'râdh gharîbah*), sedangkan akal memahami esensi (*mâhiyyah*) tanpa atribut asing. Hukum universal (*ahkâm kulliyyah*) berlaku untuk esensi universal yang tersaring (*mujarrad*) dari materi (*mâddah*) dan atribut asing.

[312] Keberatan: "Bagaimana pengamatan individu partikular (*mushâhadat al-fard al-juz'î*) menghasilkan pengetahuan universal (*'ilm kullî*)? Bagaimana indra (*hiss*) membantu munculnya sesuatu yang bukan objek indra (*ghayr mahsûs*)?" Jawaban: Indra memberikan imaji (*sûrah*) dan bentuk (*hay'ah*) objek indra (*mahsûsât*) ke imajinasi (*khayâl*). Ketika seseorang melihat sesuatu lalu menutup mata, ia menemukan imaji objek itu di pikiran (*dzihn*), sesuai dengan yang dilihat, seolah masih melihatnya. Imajinasi berbeda dari indra. Tidak semua makhluk hidup memiliki imajinasi; pada beberapa, ketika objek indra hilang,

imajinya juga hilang. Imaji bertahan di pikiran melalui kemampuan memori (*quwwat al-háfizah*), yang menyimpan jejak (*athar*) di imajinasi. Kemampuan menerima (*qâbiliyyah*) berbeda dari kemampuan mempertahankan (*háfizah*). Air dapat digores tetapi tidak mempertahankan goresan, sedangkan lilin dapat digores dan mempertahankan goresan. Penerimaan (*qâbiliyyah*) karena kebasahan (*rutûbah*), dan penyimpanan (*hifz*) karena kekeringan (*yubûsah*).

[313] Ketika imaji (*sûrah*) dan bentuk (*hay'ah*) muncul di imajinasi (*khayâl*), akal (*'aql*) menelitinya, bukan objek indra eksternal (*mahsûsât khârijiyyah*). Akal menemukan imaji pohon, hewan, atau batu, lalu menyadari bahwa semua ini bersatu dalam sifat "benda" (*jism*) tetapi berbeda dalam sifat "hidup" (*hayy*). Akal memisahkan sifat bersama (*musytarak*), yaitu "benda" (*jism*), menjadikannya universal tunggal (*kullî mufrad*), dan memahami benda secara mutlak (*jism mutlaq*). Akal lalu menangani perbedaan (*ikhtiláf*), yaitu "hidup" (*hayy*), mengisolasi dari sifat lain, menjadikannya universal lain (*kullî âkhar*). Akal membedakan esensi (*ddzâtî*) dari non-esensi (*ghayr ddzâtî*), mengetahui bahwa "benda" esensial untuk "hidup" (*jism ddzâtî li-l-hayy*), karena tanpa benda, esensi hidup hilang (*zawâl dzât al-hayy*), tetapi "putih" (*abyadh*) tidak esensial untuk hidup. Akal membedakan esensi dari non-esensi, umum (*'âmm*) dari khusus (*khâss*). Ini adalah prinsip konsep jenis (*mabâdi' tasawwurât al-anwâ'*).

[314] Meski konsep universal (*kulliyyât mufradât*) muncul karena indra (*hiss*), mereka bukan objek indra (*ghayr mahsûs*). Tidak aneh jika sesuatu yang menyerupai non-indrawi (*ghayr mahsûs*) muncul melalui indra, seperti pada hewan. Tikus melihat kucing, memahaminya melalui indra, mengetahui kucing sebagai musuh (*'aduww*), dan melarikan diri. Anak domba memahami ibunya sebagai teman (*sadîq*) dan mengikutinya. Musuh (*'aduww*) atau teman (*sadîq*) bukan objek indra, melainkan dipahami oleh kemampuan "imajinasi" (*wahm*) atau "pembedaan" (*mumayyizah*) pada hewan, yang pada manusia analog dengan akal (*'aql*). Manusia memiliki kemampuan pembedaan ini bersama akal. Akal menghasilkan konsep universal (*kulliyyât mufradât*) dari partikular di imajinasi (*juz'iyyât khayâliyyah*). Konsep universal ini selaras dengan imajinasi dalam satu aspek (*min wajh*), tetapi berbeda di aspek lain (*min wajh âkhar*). Aspek keselarasan dan perbedaan akan dijelaskan dalam "Kitab Hukum dan Pembagian Wujud" (*Kitâb Ahkâm al-Wujûd wa Aqsâmihi*).

[315] Intinya: Pengetahuan awal dalam bentuk konsep (*tasawwur*) dan penegasan (*tashdîq*) melalui hubungan (*nisbah*) konsep muncul di jiwa manusia (*nafs insâniyyah*) ketika kemampuan akal (*quwwat al-'aql*) muncul, imaji objek indra (*sûwar al-mahsûsât*) terbentuk di imajinasi (*khayâl*), dan akal menelitinya. Ini diciptakan oleh Allah atau malaikat-Nya dalam jiwa manusia. Kemampuan akal seperti penglihatan (*bashar*) di mata. Partikular di imajinasi seperti benda berwarna (*ajsâm mulawwanah*). Penelitian akal terhadap imaji seperti fokus mata pada benda berwarna. Pencerahan jiwa oleh cahaya malaikat (*nûr al-malâ'ikah*) seperti penerangan benda berwarna oleh lampu (*misbâh*) atau matahari (*syams*). Pengetahuan hubungan konsep (*nisbah al-mufradât*) seperti persepsi mata terhadap perbedaan warna (*ikhtiláf al-alwân*). Oleh karena itu, Allah mengibaratkan cahaya ini dengan "kandil dalam kaca" (*mishbâh fî zujâjah*) yang terlihat (*mahsûs*).

[316] Jika jelas bagi Anda bahwa jiwa (*nafs*) bukan benda (*jism*) atau jejak dalam benda (*athar fî jism*), melainkan substansi (*jawhar*) yang berdiri sendiri (*qâ'im bi-dzâtihi*), maka firman Allah, "pohon zaitun yang tidak timur maupun barat", sesuai dengan hakikat substansi ini yang tersaring dari semua arah (*mujarrad min al-jihât*). Jika ini tidak jelas melalui penalaran (*nazhar*), contoh ini dapat ditafsirkan lain (*ta'wîl*). Tujuan kami adalah menjelaskan bagaimana pengetahuan awal konsep (*tasawwur*) dan penegasan (*tashdîq*) muncul, karena ini adalah isu krusial (*umm al-masâ'il*). Meski telah membuktikan kekeliruan Sofis (*safsatâ'*), tujuan di sini adalah menjelaskan ini. Ini adalah salah satu jalan keraguan (*turuq al-syakk*) bagi yang ragu (*syâkk*) dan bingung (*mutahayyir*), yang kini telah kami ungkap.

[317] Salah satu keraguan Sofis: "Metode penyimpulan (*istinbât*) yang Anda jelaskan tidak bermanfaat. Menurut syarat Anda, siapa yang tahu premis (*muqaddimât*) pasti tahu kesimpulan (*natijah*) bersama premis, karena kesimpulan sudah ada di dalam premis. Misalnya, yang tahu 'manusia hidup' (*al-insân hayy*) dan 'yang hidup adalah benda' (*al-hayy jism*), pasti tahu dalam keseluruhan premis bahwa 'manusia adalah benda' (*al-insân jism*). Jadi, pengetahuan bahwa manusia adalah benda bukan tambahan (*ziyâdah*) dari premis." Jawaban: Pengetahuan kesimpulan adalah pengetahuan ketiga (*'ilm tsâlits*) yang ditambahkan pada pengetahuan dua premis. Contoh manusia dan hidup hanya ilustrasi (*mitsâl*). Manfaat *qiyas* terlihat pada kesimpulan yang sulit dan tersembunyi (*khafî*). Dalam kasus ini, meski premis jelas, kesimpulan bisa tidak jelas bagi seseorang. Misalnya, seseorang tahu "setiap benda tersusun" (*kullu jism mu'allaf*) dan "setiap yang tersusun baru" (*kullu mu'allaf hâdits*), tetapi tidak tahu hubungan kebaruan (*hudûth*) dengan benda (*jism*) atau bahwa "benda baru" (*al-jism hâdits*). Hubungan kebaruan dengan benda berbeda dari hubungan kebaruan dengan tersusun dan tersusun dengan benda. Hubungan ini adalah pengetahuan baru (*'ilm jadîd*) yang muncul dari keberadaan dua premis, kehadiran mereka bersama di pikiran (*hudurihimâ fî al-dzihn*), dan dorongan jiwa (*nafs*) untuk mencari kesimpulan. Perubahan subjek (*mawdû'*) dan predikat (*mahmûl*) menghasilkan pengetahuan baru (*'ilm mukhtalif*). Seperti "Zaid tahu menulis" (*Zayd yaktub*) dan "Zaid dokter" (*Zayd thabîb*) berbeda karena predikat (*mahmûl*), atau "Zaid berilmu" (*Zayd 'âlim*) dan "Amr berilmu" (*'Amr 'âlim*) berbeda karena subjek (*mawdû'*), kesimpulan berbeda dari premis dalam subjek dan predikat.

[318] Keberatan: "Jika Anda tahu setiap dua adalah genap (*kullu ithnayn zâwj*), apakah yang ada di tangan saya genap atau tidak? Jika bilang 'tidak tahu,' klaim Anda bahwa setiap dua genap batal, karena ini dua, tetapi Anda tidak tahu itu genap. Jika bilang 'tahu,' apa yang ada di tangan saya?" Jawaban: Klaim "setiap dua genap" (*kullu itsnayn zâwj*) berarti "setiap dua yang diketahui sebagai dua adalah genap" (*kullu itsnayn nu'lamu annahu itsnayn zâwj*). Kami tidak tahu apakah yang di tangan Anda dua. Namun, jawaban ini lemah. Sebenarnya, tahu atau tidak, setiap dua secara inheren genap. Jawaban benar: "Jika yang di tangan Anda dua, itu genap." Jika ditanya, "Apakah ini dua?" Saya jawab, "Tidak tahu." Ketidaktahuan ini tidak bertentangan dengan "setiap dua genap," karena kontradiksinya adalah "tidak setiap dua genap" atau "beberapa dua bukan genap" . Kami harus tahu apakah itu dua. Jika tahu itu dua, kami tahu itu genap dan mengingatnya.

[319] Meski dua premis ada, seseorang bisa lalai (*ghâfil*) dari kesimpulan. Misalnya, seseorang melihat bagal (*baghl*) berperut besar dan mengira hamil (*hâmil*). Ditanya, "Tidak tahu bagal itu bagal?" Jawab, "Tahu." Ditanya, "Tidak tahu bagal tidak hamil?" Jawab, "Tahu." Ditanya, "Mengapa lalai dari kesimpulan dan memikirkan kontradiksinya?" Jawab, "Saya lalai menyatukan dua premis di pikiran untuk menghasilkan kesimpulan." Ini menunjukkan bahwa meski kesimpulan secara potensial (*bil-quwwah*) terkandung dalam premis, seperti partikular dalam universal (*juz'iyyât taht al-kulliyyât*), secara aktual (*bil-fi'l*) itu adalah pengetahuan tambahan (*'ilm zâ'id*).

[320] Keraguan lain: "Jika Anda mencari pengetahuan melalui pemikiran (*tafakkur*) dan penalaran (*nazhar*), Anda either tahu (*'âlim*) atau tidak tahu (*jâhil*) pengetahuan itu. Jika tahu, mengapa mencarinya (*thalab*)? Jika tidak tahu dan kemudian memperolehnya (*iktisâb*), bagaimana tahu itu yang dicari? Anda seperti mencari budak kabur (*'âbiq*) yang tidak dikenal. Jika menemukannya, ia tidak tahu itu budak yang dicari." Jawaban: Kami tahu pengetahuan yang dicari dari satu aspek, tetapi tidak dari aspek lain. Kami tahu secara konsep, tetapi potensial dalam penegasan, dan ingin tahu secara aktual dalam penegasan. Misalnya, mencari apakah alam baru (*'âlam hâdits*), kami tahu konsep "kebaruan" dan "alam". Jika ada *terminum* tengah (*wasat*) yang jelas, seperti "yang baru" (*hawâdith*) atau lainnya, bersama alam, kami memperoleh penegasan (*tashdîq*) dari konsep (*tasawwur*). Kami tahu "yang bersama yang

baru adalah baru" (*mâ ma'a al-hawâdith hâdits*). Jika tahu alam bersama yang baru, kami tahu secara aktual bahwa alam baru (*al-'âlam hâdits*) dan bahwa ini yang dicari (*mathlûb*). Jika tidak tahu konsepnya (*tasawwur*), kami tidak tahu itu yang dicari. Jika sudah menegaskan secara aktual (*tashdîq bil-fi'l*), kami tidak akan mencarinya. Ini seperti budak kabur: kami tahu melalui konsep dan imajinasi (*tasawwur wa tahayyul*), tetapi tidak tahu keberadaannya (*makân*). Ketika indra (*hiss*) mendeteksinya, kami tahu itu yang dicari. Jika tidak tahu sama sekali, kami tidak akan mengenalinya. Jika tahu segalanya, termasuk lokasi (*makân*), kami tidak akan mencarinya.

[321] Ini adalah keraguan (*shukûk*) dan keberatan (*i'tirâdzât*) Sofis yang kami bahas. Tujuannya bukan berdebat (*munâzharah*) dengan Sofis, melainkan mengungkap kehalusan (*latâ'if*). Siapa yang mencari kepastian (*yaqîn*) melalui metode pasti (*burhâniyyah*) akan sangat diuntungkan dengan memahami ini. Jika tidak, bagaimana Sofis bisa berdebat? Berdebat berarti Sofis menerima penalaran (*nazhar*) dan penelitian (*bahts*). Meski hal yang dipahami (*ma'qûlât*) jelas (*wâdih*), jangan heran dengan keyakinan (*i'tiqâd*) Sofis atau yang bingung (*mutahayyir*), karena ini seperti gangguan akal, yang jarang terjadi. Kami tahu ada kelompok bernama Sofis dengan doktrin khas (*madzhab mu'ayyan*), tidak dikenal awam. Siapa yang berdebat dengan mendukung taklid dan menyangkal penalaran, ia adalah Sofis dalam hal menolak akal, karena argumen mereka adalah akal tidak dapat dipercaya dan menyebabkan perbedaan. Menurut mereka, taklid adalah jalan aman.

[322] Jawaban untuk mereka: "Apakah Anda tahu kebenaran nabi (*shidq al-nabî*) melalui taklid, sehingga membedakannya dari pendusta (*kâdzib*)? Atau taklid Anda seperti Yahudi dan Nasrani? Jika seperti mereka, Anda mengakui membatalkan kebenaran (*haqq*), yang menurut Anda adalah kekafiran (*kufr*). Jika tidak mengizinkan ini, Anda tahu kenabian (*nubuwwah*) secara wajib (*darûrî*) atau melalui penalaran (*nazhar*). Jika melalui penalaran, Anda membuktikan penalaran (*itsbât al-nazhar*). Manusia berbeda dalam menegaskan nabi (*tashdîq al-anbiyâ'*) seperti dalam isu akal. Dalam membuktikan kebenaran nabi melalui mukjizat (*mu'jizât*), beberapa hal diabaikan, yang tidak tersembunyi bagi ahli ilmu akal. Akibat pandangan ini, posisi pendukung taklid lebih rendah daripada Sofis. Mereka menyangkal penalaran, tetapi dalam kebenaran nabi, mereka menggunakan penalaran, sehingga bertentangan (*tanâqudh*). Sofis konsisten (*muttafiq*) dalam menyangkal semua pengetahuan.

[323] Batinisme (*Bâtiniyyah*) masa kini serupa. Mereka tersesat (*idhlâl*) karena melihat banyaknya perbedaan di antara yang menggunakan akal, lalu mengajak orang menyangkal penalaran akal dan mengikuti imam maksum. Ketika ditanya, "Bagaimana tahu kemaksuman imam, karena ini bukan pengetahuan wajib?" mereka menggunakan penalaran spekulatif (*istidlâlât zhanniyyah*), seperti yang digunakan oleh pendukung spekulasi (*ahl al-zhann*). Jika dua orang diberi argumen ini, mereka pasti berbeda. Namun, Batinis tidak menyimpulkan bahwa penalaran ini batal karena menghasilkan perbedaan, padahal mereka menganggap penalaran lain batal karena perbedaan. Ini adalah gangguan akal, termasuk kategori kegilaan, tetapi tidak disebut demikian, karena kegilaan bervariasi. Tidak layak berdebat (*munâzharah*) dengan yang tersesat oleh khayalan ini (*awhâm*). Cukuplah penjelasan kami tentang penyebab kebingungan akal (*asbâb tahayyur al-'aql*). Allah Maha Mengetahui (*Allâh a'lam*).

## LAWAHIQ QIYAS

Bagian utama ini mencakup beberapa subbab (*fashl*) yang berbeda, yang pengetahuan tentangnya melengkapi pemahaman metode bukti pasti (*burhân*).

**Perbedaan antara Qiyas Illah dan Qiyas Dilâlah**

[324] Ketahuilah, jika *terminum* tengah (*wasat*) adalah sebab (*'illah*) atau alasan (*sabab*) dari *terminum* besar (*akbar*), para ahli fikih menyebutnya *qiyas 'illat*, dan para logikawan menyebutnya *burhân limâ* (bukti "mengapa"), yang menjawab pertanyaan "mengapa" (*limâ*). Jika *terminum* tengah bukan sebab *terminum* besar, ahli fikih menyebutnya *qiyas dilâlah*, dan logikawan menyebutnya *burhân innâ* (bukti "bahwa"), yaitu bukti bahwa *terminum* besar ada untuk *terminum* kecil (*asghar*) tanpa menjelaskan sebabnya. Contoh *qiyas 'illat* untuk hal indrawi (*mahsûsât*): "Kayu ini terbakar karena tersentuh api" (*hâdzâ al-khashab muhraq li-annahu massahu al-nâr*). Juga, "Orang ini kenyang karena baru makan" (*hâdzâ al-insân shaba'a li-annahu akala al-ân*). *Qiyas dilâlah* adalah kebalikannya, berpindah dari akibat (*natîjah*) ke penyebab (*sabab*). Contoh: "Orang ini kenyang, jadi baru saja makan" (*hâdzâ al-insân shaba'a fa-qad akala qarîban*). Juga, "Wanita ini memiliki air susu, jadi baru melahirkan" (*hâdhih al-mar'ah lahâ laban fa-qad waladat hadîthan*).

[325] Contoh *qiyas 'illat* dalam fikih: "Benda ini najis, jadi tidak sah untuk salat" (*hâdzâ al-shay' najis fa-lâ yashihh bihi al-salât*). *Qiyas dilâlah* adalah kebalikannya: "Benda ini tidak sah untuk salat, jadi najis" (*hâdzâ al-shay' lâ yashihh bihi al-salât fa-huwa najis*). Secara umum, berpindah dari akibat ke penyebab hanya menunjukkan keberadaan penyebab (*wujûd al-sabab*), bukan bahwa itu sebab (*'illiyyah*). Misalnya, kita menyimpulkan keberadaan pencipta (*wâjib al-wujûd*) dari kebaruan alam (*hudûth al-'âlam*), atau pengetahuan penulis (*'ilm al-kâtib*) dari tulisan teratur (*kitâbah manzûmah*). Dengan menjadikan tulisan sebagai *terminum* tengah dan pengetahuan sebagai *terminum* besar, kita berkata:

- "Siapa yang menulis secara teratur tahu menulis" (*kullu man kataba manzûman fa-huwa 'âlim bi-al-kitâbah*).
- "Orang ini menulis secara teratur" (*hâdzâ al-shakhs kataba manzûman*).
- Kesimpulan: "Orang ini tahu menulis" (*fa-huwa 'âlim bi-al-kitâbah*).

Tulisan bukan sebab pengetahuan (*'illat al-'ilm*), tetapi pengetahuan lebih layak sebagai sebab. Juga, jika dua akibat (*natîjatayn*) bergantung pada satu sebab (*'illah wâhidah*), boleh menyimpulkan satu akibat dari yang lain, yang merupakan *qiyas dilâlah* jenis kedua. Contoh dalam fikih: "Zina tidak menciptakan hubungan kekerabatan (*mahramiyyah*) bagi pelaku zina, jadi tidak menyebabkan larangan menikah (*tahrîm al-nikâh*). Larangan menikah dan kebolehan memandang (*hill al-nazhar*) saling terkait erat (*mulâzimatayn*). Keduanya adalah akibat dari hubungan seksual yang menyebabkan larangan kekerabatan (*jimâ' yûjib tahrîm al-nasab*). Ketika keduanya terbukti saling terkait dari satu sebab, keberadaan satu menunjukkan keberadaan yang lain. Jika syarat keduanya berbeda, penyimpulan tidak mungkin karena potensi perbedaan syarat (*ihtimâl al-tafarruq fî al-syarth*).

[326] Seperti *qiyas dilâlah* yang terbagi dua jenis, *qiyas 'illat* juga terbagi dua. **Pertama**, *terminum* tengah adalah sebab kesimpulan (*natîjah*), tetapi bukan sebab keberadaan *terminum* mayor secara langsung (*bi-dzâtihi*). Contoh:

- "Setiap manusia hidup" (*kullu insân hayy*).
- "Setiap yang hidup adalah benda" (*kullu hayy jism*).
- Kesimpulan: "Setiap manusia adalah benda" (*kullu insân jism*).

Manusia adalah benda sebelum menjadi hidup, karena keberadaan benda mendahului hidup (*hayy*), lalu melalui hidup menjadi manusia. *Terminum* tengah "hidup" (*hayy*) adalah sebab benda (*jism*) melekat pada manusia (kesimpulan), bukan sebab keberadaan benda itu sendiri (*wujûd al-jism*). Dalam hierarki jenis (*anwâ'*) dan genus (*ajnâs*), benda mendahului hidup. Ketahuilah, pembebanan genus pada jenis, genus pada genus, pembeda (*fashl*), definisi (*hadd*), dan konsekuensi (*lâzim*) hanya melalui genus. Genus adalah sebab pembebanan

pada jenis (*'illat haml 'alâ al-naw'*), bukan sebab keberadaan predikat atau kesimpulan itu sendiri.

[327] Jenis kedua adalah *qiyas* di mana *terminum* tengah adalah sebab keberadaan *terminum* mayor (*'illat wujûd al-akbar*). Contoh seperti sentuhan api dan pembakaran. Di sini, sebab bisa menjadi sebab keberadaan *terminum* mayor secara mutlak, seperti contoh ini, atau tidak mutlak. Contoh tidak mutlak adalah sesuatu dengan banyak sebab. Dalam kasus ini, setiap sebab tidak dapat dianggap sebab mutlak, melainkan sebab pada waktu dan tempat tertentu. Contoh dalam fikih: Niat dan kesalahan adalah sebab mutlak dosa dan tanggung jawab dalam pembunuhan atau luka. Zina adalah sebab mutlak hukuman rajam. Murtad bukan sebab mutlak hukuman mati, karena hukuman mati bisa berlaku melalui qisas atau cara lain. Namun, murtad menjadi sebab pembunuhan hanya untuk individu dengan karakteristik tertentu. Ini tidak menghilangkan statusnya sebagai *qiyas 'illat*.

**Penjelasan tentang Kepastian (Yakîn)**

[328] Bukti pasti sejati (*burhân haqîqî*) adalah yang menetapkan sesuatu secara tidak dapat berubah. Ini bergantung kepada premis *burhân*. Premis *burhân* adalah premis abadi dan pasti (*yaqîniyyah*) yang tidak mungkin berubah dan tidak berubah selamanya. Maksudnya, meski seseorang lalai, premis tetap tidak berubah. Contoh: "Keseluruhan lebih besar dari bagian" dan "Hal yang setara dengan sesuatu setara satu sama lain". Kesimpulan dari premis ini juga bersifat pasti (*yaqîniyyah*). Pengetahuan pasti (*'ilm yaqînî*) adalah mengetahui sesuatu memiliki sifat tertentu dengan penegasan bahwa tidak mungkin sifat itu tidak ada. Jika Anda memikirkan kemungkinan kesalahan atau kelalaian, ini tidak memengaruhi jiwa Anda (*nafs*). Namun, jika pengetahuan disertai keyakinan bahwa kesalahan mungkin, itu bukan pengetahuan pasti. Begitu pula dengan kesimpulan *burhân*. Jika Anda mengetahui sesuatu pada tingkat tertentu (*darajat al-'ilm*), tetapi makhluk terbesar atau ahli penalaran akal menyampaikan kontradiksinya (*naqîdh*), dan Anda mempertimbangkan kemungkinan kebenarannya, kepastian awal Anda tidak sempurna. Untuk pengetahuan pasti (*yaqîn*), meski kontradiksi datang dari nabi yang jujur (*nabî shâdiq*), Anda harus yakin penyampai itu pasti pendusta, atau lafaznya dapat ditafsirkan, tanpa sedikit pun memikirkan kebenarannya. Jika pengetahuan akal Anda pasti (*yaqîniyyah*) dan berlawanan dengan kabar, dan lafaz penyampai tidak dapat ditafsirkan, keraguan muncul pada kenabiannya (*nubuwwah*). Jika Anda meragukan kebenaran penalaran Anda, kepastian Anda tidak sempurna (*ghayr tamm*).

[329] Jika Anda berkata, "Kadang saya memiliki bukti (*burhân*) atas kebenaran seseorang (nabi), lalu mendengar darinya sesuatu yang bertentangan dengan bukti saya," jawabannya: Ini mustahil (*mumtani'*). Kemustahilan ini sama seperti jika dikatakan, "Jika kabar mutawatir tentang keberadaan dan ketiadaan Mekah bertentangan, apa solusinya?" Ini mustahil dan tidak masuk akal. Bukti (*burhân*) dengan syarat yang dijelaskan tidak mungkin bertentangan. Jika menemukan kontradiksi, salah satu atau kedua *burhân* tidak memenuhi syarat. Teliti tujuh titik kesalahan (*mawâdi' al-ghalath*) yang telah dijelaskan. Kebanyakan kesalahan terjadi karena menerima premis sebagai aksiomatik (*awwaliyyah*) tanpa refleksi (*ta'ammul*), padahal bukan. Premis ini sering kali populer atau imajinatif. Premis tidak boleh dianggap pasti (*yaqîniyyah*) kecuali memenuhi syarat-syarat yang dijelaskan. Terkadang, yang bukan aksiomatik dianggap aksiomatik, dan yang aksiomatik diragukan. Keraguan pada premis aksiomatik (*awwaliyyah*) muncul karena gangguan akal (*fasâd al-fithrah*) akibat kebingungan oleh teolog fanatik yang menyangkal kebenaran jelas dan memaksakan pandangan sesat. Pikiran menjadi terbiasa (*ta'awwud*) dan meragukan kepastian (*yaqîniyyât*). Juga, premis "populer" yang sering didengar membuat pikiran tunduk dan menganggapnya pasti (*yaqîniyyah*). Ini adalah penyebab utama kesalahan (*asbâb al-ghalath*), dan jarang ada yang menggunakan akal dapat menghindarinya.

[330] Jika Anda berkata, "Kepastian seperti ini jarang (*qalîl*), sehingga premis pasti (*muqaddimât yaqîniyyah*) sedikit," jawabannya: Dalam ilmu aritmatika (*hisâb*) dan geometri (*handasah*), banyak hal yang akal (*'aql*) dan imajinasi (*wahm*) bekerja sama adalah premis pasti (*yaqîniyyah*). Begitu pula hal yang dipahami (*ma'qûlât*) yang tidak setara dengan imajinasi (*wahmiyyât*). Dalam ilmu ketuhanan (*ilâhiyyât*) atau metafisika, premis pasti jarang (*nâdir*). Kepastian (*yaqîn*) di bidang ini tidak mencapai tingkat yang disebutkan tanpa latihan panjang dalam hal akal (*tamrîn tawîl fî al-'aqliyyât*), pemisahan akal dari imajinasi dan indra (*tajrîd al-'aql 'an al-wahmiyyât wa al-hissiyyât*), dan pembiasaan dengan hal akal murni (*ta'awwud bi-al-'aqliyyât al-mahdah*). Semakin banyak penelitian (*bahts*) dan penalaran (*nazhar*) dengan usaha (*ijtihâd*), pengetahuan yang diperoleh semakin mendekati kepastian penuh (*yaqîn tamm*).

[331] Seseorang yang lama bekerja di ilmu ketuhanan (*ilâhiyyât*) dan memiliki kemampuan (*malakah*) tidak dapat sekadar menjelaskan pengetahuan (*ma'ârif*) untuk membungkam lawan (*khusûm*) atau mengangkat pencari kebenaran (*tâlib al-haqq*) ke tingkatnya. Ia hanya dapat merekomendasikan agar orang itu menjalani proses penelitian (*bahts*), refleksi panjang (*tafakkur tawîl*), dan mencapai titik yang sama, asalkan orang itu memiliki intuisi benar (*shahîh al-hads*), akal cemerlang (*'aql sâti'*), dan pikiran jernih (*dzihn sâfî*). Jika orang itu memiliki kemampuan (*malakah*) tetapi berbeda dalam penalaran (*nazhar*), kecerdasan (*dhakâ'*), atau intuisi (*hads*), ia tidak akan mencapai tingkat yang sama (*maqâm*). Dalam kasus ini, orang itu akan menyangkal (*inkâr*) dan menganggap penjelasan sebagai aneh (*gharîb*) atau tidak dapat diterima (*mustankar*). Orang bijak berwawasan (*'ârif basîr*) harus segera berpaling (*i'râdh*) dan tidak membuka rahasia pengetahuan (*asrâr ma'ârifihi*) kepadanya. Ini adalah cara terbaik bagi orang itu dan mencegah fitnah orang bodoh (*fitnat al-juhhâl*). Tidak semua yang diketahui diungkapkan (*laysa kullu ma'rûf yuqâl*). Dada orang-orang mulia (*kirâm*) adalah kubur banyak rahasia (*asrâr*).

**Isu Paling Mendasar yang Pengetahuannya Dicari**

[332] Ketahuilah, hal yang pengetahuannya dicari melalui pertanyaan (*su'âl*) terbagi empat berdasarkan bentuk pertanyaan (*sîghat al-su'âl*). Pertama, "Apakah ada?" (*hal mawjûd*), yang bertujuan mengetahui keberadaan sesuatu secara mutlak (*wujûd al-shay' bi-dzâtihi*). Contoh: "Apakah Allah ada?" (*hal Allâh mawjûd*), "Apakah kekosongan ada?" (*hal al-khalâ' mawjûd*). Atau mengetahui keberadaan sifat atau kondisi (*washf aw hâl*) pada sesuatu. Contoh: "Apakah Allah memiliki kehendak?" (*hal Allâh murîd*), "Apakah alam baru?" (*hal al-'âlam hâdits*). Yang pertama disebut "apakah ada mutlak" (*hal mawjûd mutlaq*), yang kedua "apakah ada terkait" (*hal mawjûd muqayyad*).

[333] Kedua, "Apa itu?" (*mâ huwa*), yang bertujuan mendefinisikan konsep (*tasawwur*), bukan penegasan (*tashdîq*). Ini bervariasi:

(a) Ditujukan pada nama (*ism*). Contoh: "Apa itu kekosongan?" (*mâ al-khalâ'*), "Apa itu burung anqa Magrib?" (*mâ anqâ' al-Maghrib*). Artinya, "Apa yang dimaksud dengan nama ini?" (*mâ al-murâd bi-hâdzâ al-ism*). Pertanyaan ini mendahului semua pertanyaan. Seseorang yang tidak tahu makna "alam" (*'âlam*) dan "kebaruan" (*hudûth*) tidak bisa bertanya, "Apakah alam ada?" (*hal al-'âlam mawjûd*). Yang tidak memahami konsep Tuhan (*ma'nâ al-ilâh*) tidak bisa bertanya keberadaan-Nya (*wujûd al-ilâh*).

(b) Ditujukan pada hakikat sesuatu (*haqîqat al-shay'*). Contoh: "Apa itu manusia?" (*mâ al-insân*), "Apa itu anggur?" (*mâ al-'ukâr*). Ketika tahu nama "ukâr" merujuk pada "anggur" (*khamr*), pertanyaan ini mencari definisinya (*hadd*). Pertanyaan ini mengikuti "apakah ada?" (*hal*), karena yang tidak tahu keberadaan anggur (*wujûd al-khamr*) tidak bertanya apa itu (*mâ hiya*).

[334] Ketiga, "Mengapa?" (*limâ*), yang mencari sebab (*'illah*) jawaban "apakah ada?" (*hal*). Contoh: "Mengapa alam baru?" (*limâ al-'âlam hâdits*). Ini bisa mencari sebab penegasan (*'illat al-tashdîq*). Contoh: "Mengapa Anda bilang Allah ada?" (*limâ qulta Allâh mawjûd*). Ini bukan mencari sebab keberadaan Allah (*'illat wujûd Allâh*), melainkan sebab penegasan keberadaan (*'illat tashdîq al-wujûd*). Ini disebut *burhân innâ* oleh logikawan dan *qiyas dilâlah* oleh teolog (*mutakallimûn*). Mencari sebab keberadaan (*'illat al-wujûd*) seperti: "Mengapa alam baru?" (*limâ hâdatsa al-'âlam*). Jawabannya: "Karena kehendak penciptanya" (*li-irâdat wâjibihi*).

[335] Keempat, "Yang mana?" (*ayy*), yang mencari pembedaan sesuatu dari yang lain (*tamyîz al-shay' 'an ghayrihi*). Ini adalah isu utama yang dicari pengetahuannya (*ummahât al-masâ'il*). Pertanyaan seperti "Di mana?" (*ayna*), "Kapan?" (*matâ*), dan "Bagaimana?" (*kayfa*) bukan utama (*asliyyah*). Secara potensial (*bil-quwwah*), pertanyaan ini termasuk dalam "apakah ada terkait" (*hal muqayyad*) setelah dipahami dengan baik (*idzâ tabayyana*). Jika tidak jelas (*idzâ lam yatabayyan*), pertanyaan ini berada di luar kategori yang disebutkan.

**Penjelasan Makna Dzâtî dan Awwalî (Aksiomatik)**

[336] Istilah *dzâtî* digunakan dalam dua cara. **Pertama**, predikat (*mahmûl*) masuk dalam definisi subjek (*mawdû'*), menjadi konstituen (*muqawwim*) subjek, dan termasuk dalam hakikatnya. Contoh: "Manusia hidup". Di sini, "hidup" (*hayy*) adalah *dzâtî* bagi manusia, artinya konstituennya, seperti dijelaskan sebelumnya. **Kedua**, subjek masuk dalam definisi predikat. Contoh: "Beberapa makhluk hidup adalah manusia". Predikatnya adalah "manusia" (*insân*), bukan "hidup" (*hayy*). Manusia tidak masuk dalam definisi hidup, tetapi hidup masuk dalam definisi manusia. Jika dua hal tidak saling masuk dalam definisi satu sama lain, keduanya tidak *dzâtî* satu sama lain. Contohnya "kerataan" pada hidung. Hidung *dzâtî* bagi hidung rata (*anf musattah*) dalam makna kedua, karena kerataan hidung tidak dapat didefinisikan tanpa menyebut hidung.

[337] *Awwalî* juga digunakan dalam dua cara. **Pertama**, aksiomatik di akal (*awwalî fî al-'aql*), yaitu sesuatu yang diketahui tanpa perantara. Contoh: "Dua lebih besar dari satu". **Kedua**, proposisi yang predikatnya tidak dapat dihubungkan secara afirmatif (*ijâb*) atau negatif (*salb*) dengan makna yang lebih umum dari subjek. Contoh: "Manusia sakit dan tidak sembuh" bukan *awalli* dalam makna ini, karena predikat ini berlaku untuk makna yang lebih umum, yaitu makhluk hidup (*hayy*). Predikat ini *awwalî* untuk makhluk hidup, karena tidak berlaku untuk yang lebih umum, yaitu benda (*jism*). Demikian pula, "perpindahan" (*intiqâl*) bukan *awwalî* untuk makhluk hidup, karena berlaku untuk benda yang lebih umum. Jika makhluk hidup hilang, perpindahan tetap ada (*bâqî*), tetapi jika benda hilang, perpindahan juga hilang (*zawâl*).

**Komponen Pembentuk Bukti (Burhân)**

[338] Ada tiga komponen: prinsip (*mabâdi'*), topik (*mawdû'ât*), dan isu (*masâ'il*). Topik adalah hal yang dibuktikan, isu adalah apa yang dibuktikan, dan prinsip adalah alat pembuktian. Prinsip adalah premis-premis (*muqaddimât*), seperti dijelaskan sebelumnya. Topik adalah hal yang ditetapkan dalam ilmu yang sifat esensialnya (*a'râdh dzâtiyyah*) dicari. *Dzâtî* di sini merujuk pada makna kedua yang telah dijelaskan. Setiap ilmu memiliki topik: geometri berfokus pada kuantitas, aritmatika pada bilangan, ilmu alam pada benda alam dari aspek gerak dan diam, tata bahasa pada bahasa Arab dari aspek perubahan akhir kata (*i'râb*), fikih pada perbuatan mukallaf dari aspek larangan (*tahrîm*), perintah (*amr*), boleh (*mubâh*), anjuran (*mandûb*), atau keengganan (*makrûh*), dan usul fikih pada hukum syariat dari aspek kewajiban (*wujûb*), larangan (*tahrîm*), dan kebolehan (*ibâhah*) yang diambil dari dalil.

[339] Isu (*masâ'il*) adalah proposisi khas setiap ilmu, yang kebenaran atau ketidakbenarannya dicari. Contoh: dalam aritmatika, "Bilangan ini genap atau ganjil", dalam geometri, "Kuantitas ini sama atau tidak sama", dalam fikih, "Perbuatan ini halal, haram, atau wajib", dalam teologi/metafisika, "Yang ada ini kekal atau baru", dan "Yang ada ini memiliki sebab atau tidak". Maksudnya, jika predikat isu dicari melalui penalaran (*nazhar*), predikat tidak boleh *dzâtî* dalam makna pertama untuk subjek, karena jika demikian, predikat diketahui sebelum subjek. Misalnya, "hidup" yang *dzâtî* dalam makna pertama untuk manusia tidak boleh menjadi isu yang dicari (*mathlûb al-'ilm*), karena yang tahu manusia sudah tahu manusia hidup sebelumnya. Bagian definisi (*ajzâ' al-hadd*) mendahului pengetahuan yang didefinisikan. Namun, predikat yang dicari bisa *dzâtî* dalam makna kedua.

[340] Pembebanan predikat yang bukan *dzâtî* dalam makna pertama atau kedua disebut predikat asing (*gharîb*). Contoh dalam geometri, saat membahas garis: "Garis ini baik" atau "Garis ini buruk atau jelek", karena "baik" dan "buruk" tidak masuk dalam definisi garis, dan garis tidak masuk dalam definisi baik atau buruk. *Dzâtî* untuk garis adalah lurus (*mustaqîm*) atau melengkung (*munhani*). Dalam kedokteran: "Luka ini bulat" atau "Luka ini persegi", karena ini predikat asing (*gharîb*) untuk luka, tidak masuk dalam definisi satu sama lain. Bulat (*mudawwar*) dan persegi (*murabba'*) hanya *dzâtî* untuk bentuk. Kadang predikat *dzâtî* dalam makna kedua untuk subjek, tetapi asing (*gharîb*) dalam konteks ilmu. Contoh dalam fikih: "Gerakan ini cepat atau lambat". Cepat dan lambat adalah *dzâtî* untuk gerakan (*harakah*), tetapi pengetahuan ini dicari dalam ilmu alam, bukan fikih. Dalam fikih, yang dicari adalah apakah gerakan itu wajib, haram, atau *mubâh*. Jika dalam ilmu alam kita bilang, "Perbuatan ini halal atau haram", itu asing (*gharîb*) untuk ilmu tersebut.

[341] Jika dikatakan, "Contoh ini bermasalah. Topik fikih adalah perbuatan (*fi'l*), yang lebih khusus dari gerakan (*harakah*), karena beberapa gerakan bukan perbuatan. Cepat dan lambat adalah *dzâtî* untuk gerakan, yang lebih umum dari perbuatan. Topik ilmu alam adalah benda alam dan strukturnya (*binâ'*), bukan perbuatan. Contoh kedua juga salah. Apakah predikat *dzâtî* dalam makna pertama boleh dalam kedua premis?" Jawaban: Tidak boleh, karena jika demikian, kesimpulan sudah diketahui. Contoh:

- "Manusia hidup" (*al-insân hayy*).
- "Hidup adalah benda" (*al-hayy jism*).
- Kesimpulan: "Manusia adalah benda" (*al-insân jism*).

Pengetahuan kesimpulan tidak dicari, karena yang tahu manusia tahu semua bagian definisinya, yaitu "benda" (*jism*) dan "hidup" (*hayy*). Namun, tidak mustahil atau tidak pantas (*ghayr lâyiq*) jika salah satu premis, baik minor (*sughrâ*) atau mayor (*kubrâ*), adalah *dzâtî* dalam makna kedua. Cukup jika salah satu *dzâtî* dalam makna kedua.

[342] Jika dikatakan, "Mengapa Anda bilang pengetahuan *dzâtî* dalam makna pertama tidak dicari, padahal kita mencari apakah jiwa adalah substansi (*jawhar*)? Substansi adalah sifat *dzâtî* untuk jiwa, karena yang tahu jiwa tahu jiwa adalah substansi." Jawaban: Tidak terbayang bahwa yang tahu jiwa mencari pengetahuan bahwa jiwa adalah substansi (*jawhar*), karena substansi jiwa mendahului pengetahuan jiwa (*'ilm al-nafs*). Namun, ketika mencari apakah jiwa adalah substansi, kita hanya tahu sifat yang melekat (*'âridh*) pada jiwa, yaitu "penggerak dan pencerap". Pengetahuan ini seperti pengetahuan "putih" (*abyadh*) untuk salju. Yang dicari adalah genus (*jins*) dari sesuatu yang sifat ini melekat padanya, yang bukan konstituen (*muqawwim*) untuk sifat yang melekat. Substansi (*jawhar*) bukan konstituen untuk "penggerak dan pencerap" seperti dalam *dzâtî*. Ketika hanya nama (*ism*) atau gambaran (*khayâl*) sesuatu ada di pikiran, kita bisa mencari genusnya (*jins*). Dalam kasus lain, ini tidak mungkin (*ghayr mumkin*).

**Menyelesaikan Keraguan tentang Qiyas Siklikal (Dawrî)**

[343] Keberatan: "Mengapa Anda menyatakan *burhân dawrî* (bukti siklikal) batal (*bâthil*)? Dalam sunnah alam, beberapa sebab terhubung dengan akibat, sehingga pertanyaan tentang sebab dan akibat kembali ke pertanyaan awal melalui siklus (*dawr*). Misalnya, 'Mengapa awan ada?'. Jawab: 'Karena uap menggumpal dan saling menempel'. Ditanya, 'Mengapa uap ada?'. Jawab: 'Karena tanah basah, panas membuat kelembapan menguap dan naik'. Ditanya, 'Mengapa tanah basah?'. Jawab: 'Karena hujan'. Akhirnya, 'Mengapa hujan ada?' Jawab: 'Karena awan', kembali ke awan melalui siklus (*dawr*). Ini seperti menjawab 'Karena awan ada' untuk pertanyaan 'Mengapa awan ada?', padahal *qiyas dawrî* batal (*bâthil*), baik dengan satu atau banyak perantara (*wasîthah*)!"

[344] Jawaban: Siklus ini bukan siklus batal (*dawr bâthil*). Siklus batal adalah ketika sesuatu secara langsung masuk dalam penjelasan atau definisinya sendiri (*ta'lîl bi-nafsihi*). Contoh: Jika ditanya, "Mengapa awan ini ada?", dan penjelasan sebab (*ta'lîl*) akhirnya bergantung pada awan itu sendiri. Jika sebab dikaitkan dengan awan lain, sebabnya berbeda secara jumlah (*'adad*) dari yang disebabkan (*ma'lûl*), meski sama dalam jenis (*naw'*). Awan lain menyebabkan tanah basah, uap naik, menggumpal, dan membentuk awan baru, bukan penjelasan yang tidak pantas.

**Sesuatu yang Membentuk Bukti Sejati (Burhân Haqiqi)**

[345] Ketahuilah, bukti sejati (*burhân haqiqi*) memberikan pengetahuan pasti (*'ilm yaqîniyyah*), abadi, wajib (*darûrî*), dan tidak dapat berubah (*mumtani' al-taghayyur*). Contoh: "Alam baru dan memiliki pencipta", yang kontradiksinya—alam kekal atau tanpa pencipta—tidak mungkin abadi. Untuk hal yang berubah, tidak ada kepastian abadi. Ini adalah partikular di dunia. Yang paling dekat dengan kekekalan adalah gunung. Contoh: "Tinggi gunung ini sekian. Setiap gunung dengan tinggi ini demikian. Jadi, gunung ini demikian." Kesimpulan (*natîjah*) bukan pengetahuan abadi, karena kepastian premis minor (*sughrâ*) tidak abadi (*ghayr dâ'im*), karena tinggi gunung dapat berubah. Demikian pula kedalaman laut dan posisi pulau, yang keberadaannya tidak kekal. Bayangkan pengetahuan tentang sifat yang melekat (*'awâridh*) pada manusia, seperti "Zaid ada di rumah" . Ini berbeda dengan "Manusia hidup; yang hidup adalah benda; manusia tidak bisa berada di dua tempat sekaligus", yang merupakan pengetahuan pasti, abadi, dan tidak berubah. Seorang teolog (*mutakallim*) berkata, "Pengetahuan sama jenisnya dengan ketidaktahuan" (*al-'ilm min jins al-jahl*), merujuk pada pengetahuan yang dapat berubah. Misalnya, melalui kabar mutawatir (*tawâtur*), Anda tahu "Zaid ada di rumah" . Jika keyakinan ini tetap di pikiran (*dzihn*) dan Zaid keluar, keyakinan ini berubah menjadi ketidaktahuan (*jahl*). Dalam pengetahuan pasti abadi, jenis pengetahuan ini tidak terbayang.

[346] Jika ditanya, "Bisakah *burhân* dibangun atas sesuatu yang biasanya terjadi (*aghlabiyyah*) atau kebetulan (*ittifâqiyyah*)?" Jawaban: Jika *terminum* mayor tidak pasti tetapi biasanya terjadi, sebabnya (*'illah*) juga sebab untuk kasus biasa. Ketika sebab ini dijadikan *terminum* tengah dalam *qiyas*, itu menghasilkan pengetahuan pasti (*'ilm*) atau dugaan kuat. Menghasilkan *'ilm* karena diketahui secara pasti (*yaqînan*) bahwa itu sebab dalam kasus biasa. Menghasilkan *zhann* karena keberadaannya tidak pasti tetapi biasanya, sehingga menjadi subjek dugaan (*zhann*). Dari *sunnat Allâh*, kita tahu jenggot muncul karena penguatan kulit dan kelenjar kelembapan. Jika tahu usia tua memperkuat kulit dan kelenjar, kita menyimpulkan jenggot muncul, artinya kasus biasa adalah jenggot muncul, dan kemungkinan jenggot lebih kuat (*râjih*) daripada tidak (*murajjah*), yang merupakan pengetahuan pasti (*'ilm yaqîniyyah*). Sesuatu yang biasanya terjadi (*aghlabiyyah*) bergantung pada sebab yang memilihnya (*sabab murajjih*), tetapi pilihan ini karena syarat tersembunyi yang jarang gagal (*nâdir al-'adam*). Karena itu, kita memutuskan secara pasti bahwa siapa yang menikahi wanita muda dan

berhubungan, biasanya memiliki anak. Pengetahuan anak itu sendiri adalah dugaan (*zhann*), tetapi kemungkinan lebih besar memiliki anak adalah pasti.

[347] Oleh karena itu, dalam isu fikih spekulatif (*zhanniyyah*), kita memutuskan secara pasti (*yaqînan*) bahwa jika dugaan (*zhann*) muncul, wajib bertindak sesuai dengannya. Meski sebab (*'illah*) dan hukum (*hukm*) bergantung pada dugaan (*zhann*), kewajiban bertindak saat dugaan ada adalah pasti. Sumber pengetahuan ini adalah bukti pasti bahwa syariat Islam menempatkan dugaan kuat (*zhann ghâlib*) pada tingkat kepastian (*darajat al-yaqîn*) untuk kewajiban bertindak (*wujûb al-'amal*). Ketergantungan hukum pada dugaan (*tawaqquf al-hukm 'alâ al-zhann*) tidak menghalangi kita memutuskan secara pasti pada apa yang kita yakini secara pasti (*ma'lûm yaqînan*).

**Hal yang Terjadi Secara Kebetulan dan Pengetahuan Pasti**

[348] Untuk hal yang terjadi secara kebetulan (*ittifâqiyyah*), seperti seseorang menemukan harta karun saat berjalan, tidak mungkin memperoleh dugaan atau pengetahuan pasti. Jika dugaan tentang keberadaan harta karun mungkin (*mumkin*), itu akan menjadi kasus biasa, bukan kebetulan (*ittifâqiyyah*). Namun, membuktikan bahwa itu terjadi secara kebetulan dapat dilakukan melalui *burhân*. Para logikawan sepakat bahwa *burhân* terbatas pada hal yang menghasilkan kesimpulan universal (*kullî*), pasti (*yaqîniyyah*), abadi (*dâ'imah*), dan wajib (*darûriyyah*). Jika tidak setuju dengan konsensus ini, Anda dapat menyebut semua pengetahuan sejati (*ma'ârif haqîqiyyah*) sebagai *burhân* selama premis memenuhi syarat yang disebutkan sebelumnya. Jika setuju, maka pengetahuan *burhâniyyah* meliputi: pengetahuan tentang Allah dan sifat-sifat-Nya; pengetahuan tentang hal abadi yang tidak berubah, seperti "Dua lebih besar dari satu", yang benar secara abadi. Juga, pengetahuan tentang struktur (*hay'at*), ukuran (*miqdâr*), jumlah (*kammiyyah*), dan orbit langit serta bintang, menurut yang menganggapnya abadi dan tidak berubah, adalah *burhâniyyah*. Namun, menurut pembela kebenaran (*muhiqqûn*) yang menerima kemungkinan perubahan langit seperti bumi, pengetahuan ini bukan *burhâniyyah*. Pengetahuan tentang ilmu bahasa, politik (*siyâsah*), atau hal yang bervariasi antar wilayah, zaman, bangsa, struktur hukum, larangan, dan kebolehan, jelas bukan *burhâniyyah* menurut konsensus ini.

[349] Para filsuf (*falâsifah*) mengklaim bahwa kebahagiaan akhirat adalah jiwa (*nafs*) mencapai kesempurnaan (*kamâl*) yang mungkin. Kesempurnaan jiwa tidak terletak pada nafsu (*shahawât*) atau hasrat (*raghabât*), melainkan pada pengetahuan dan ilmu. Karena keberadaan jiwa abadi, keselamatan dan kebahagiaannya terletak pada ilmu yang benar secara abadi (*'ilm shâdiq abadan*), yaitu mengetahui Allah, sifat-sifat-Nya, malaikat, tatanan ciptaan, serta hubungan sebab dan akibat. Ilmu yang tidak pasti (*ghayr yaqîniyyah*) atau tidak abadi (*ghayr dâ'imah*), meski dicari, bukan dicari karena esensinya (*li-dzâtihâ*), melainkan sebagai sarana menuju hal lain (*li-ghayrihâ*). Topik ini membutuhkan penelitian mendalam yang tidak dapat ditampung oleh buku ini. Penjelasannya lebih cocok untuk cabang ilmu terperinci.

**Jenis-Jenis Sebab (Illah)**

[350] *Illah* (sebab) digunakan dalam empat makna. Pertama, sumber gerakan (*mabda' al-harakah*) secara langsung (*bi-dzâtihi*), yaitu sebab keberadaan (*sabab wujûd*). Contoh: tukang kayu untuk kursi dan ayah untuk anak. Kedua, materi (*mâddah*), yaitu yang keberadaannya diperlukan untuk sesuatu. Contoh: kayu untuk kursi dan darah haid serta air mani untuk kelahiran anak. Ketiga, bentuk (*sûrah*), yang menyempurnakan sesuatu (*tâmma li-al-shay'*), kadang disebut *'illah sûriyyah* (sebab formal). Contoh: bentuk kursi pada kursi dan bentuk rumah pada rumah. Keempat, tujuan (*ghâyah*), yaitu sebab yang mendorong (*bâ'ith*) dan dicari keberadaannya. Contoh: tempat tinggal untuk rumah dan kenyamanan duduk untuk kursi.

[351] Ketahuilah, keempat *'illah* ini dapat menjadi *terminum* tengah (*wasat*) dalam *burhân*, karena masing-masing dapat disebutkan sebagai jawaban atas pertanyaan "mengapa" (*limâ*). Contoh *'illah* sebagai sumber gerakan dalam hal akal (*'aqliyyât*): "Mengapa pemimpin negara bertempur dengan si anu?" Jawab: "Karena si anu merebut kekuasaannya". Perebutan kekuasaan adalah sumber gerakan (*mabda' al-harakah*). Juga: "Mengapa si anu membunuh si fulan?" Jawab: "Karena sultan memaksanya". Dalam fikih: "Mengapa orang ini dibunuh?" Jawab: "Karena zina atau murtad" . Zina (*zinâ*) adalah sumber pembunuhan. Ini sering disebut "sebab" (*sabab*) oleh ahli fikih.

[352] Contoh *'illah* material (*mâddah*) dalam hal akal: "Mengapa manusia mati?" Jawab: "Karena manusia tersusun dari elemen berlawanan seperti panas, dingin, basah, dan kering" . Dalam fikih: "Mengapa kematian atau pingsan membatalkan kontrak mudarabah atau wakalah?" Jawab: "Karena keduanya adalah akad lemah yang tidak mengikat". Ini adalah *'illah* material, karena seperti kematian manusia, pembatalan kontrak (*faskh al-'aqd*) terjadi karena munculnya sebab awal.

[353] *'Illah* formal (*sûrah*), yaitu elemen yang memberikan identitas (*qiwâm*) pada sesuatu. Kursi adalah kursi karena bentuknya (*sûrah*), bukan kayunya (*khashab*). Manusia adalah manusia karena bentuknya, bukan bendanya. Perbedaan struktur antar makhluk bukan karena materi (*mâddah*), melainkan bentuk (*sûrah*). Jelas bahwa identitas (*qiwâm*) sesuatu berasal dari bentuk. Contoh: "Mengapa air mani ini menjadi manusia?" atau "Mengapa kayu ini menjadi kursi?" Jawab: "Karena adanya bentuk manusia atau bentuk kursi".

[354] *'Illah* tujuan (*ghâyah*) adalah tujuan keberadaan sesuatu. Contoh dalam hal akal: "Mengapa gigi geraham muncul?" Jawab: "Untuk mengunyah". Juga: "Mengapa mereka berperang dengan kelompok tertentu?" Jawab: "Untuk mengambil harta mereka". Dalam fikih: "Mengapa pezina, murtad, atau pembunuh dihukum mati?" Jawab: "Untuk mencegah kejahatan berat dan keji".

[355] Keempat *'illah* ini berkumpul dalam setiap hal yang memiliki sebab (*ma'lûl*). Dalam hukum fikih (*ahkâm fiqhiyyah*), hal ini juga berlaku. Ahli fikih kadang menyebut *'illah* material (*mâddah*) sebagai "subjek" (*mahall*), agen *'illah* (*fâ'il*) seperti tukang kayu atau ayah sebagai "yang berwenang" (*ahîl*), dan *'illah* tujuan (*ghâyah*) sebagai "hukum" (*hukm*). Contoh dalam pernikahan: suami adalah *ahîl*, manfaat wanita adalah *mahall*, hubungan yang halal (*hill al-jimâ'*) adalah *ghâyah*, dan pernyataan kehendak dalam kontrak (*ijâb wa qabûl*) seperti *sûrah*. Tanpa keempatnya, kontrak nikah tidak sempurna. Karena itu, dikatakan nikah yang tidak menghalalkan hubungan tidak ada (*mawjûd*), seperti jual beli yang tidak menghasilkan kepemilikan. *Ghâyah* diperlukan untuk keberadaan sesuatu. *Ghâyah* harus masuk akal dan mendorong sebelum keberadaan (*qabl al-wujûd*), dan aktual (*bil-fi'l*) setelahnya (*ba'd al-wujûd*). Jika hanya *fâ'il* dan *mâddah* ada, keberadaan tidak selalu terjadi, seperti tukang kayu dan kayu, ayah dan air mani, atau penjual dan barang. Namun, jika *sûrah* ada, seperti bentuk kursi atau manusia, keberadaan mengikuti (*yalzam*). Dalam nikah, jika hubungan halal aktual, adanya nikah, seperti rumah yang layak untuk tempat tinggal. Setiap hal berbeda dalam keempat aspek ini.

[356] Keempat *'illah* ini dapat:

1) Jauh (*ba'îdah*), seperti keislaman istri menyebabkan suami non-Muslim hanya berhak atas setengah mahar, karena keislaman adalah sebab perceraian (*tafrîq*), dan perceraian adalah sebab dekat (*'illah qarîbah*) pembagian mahar.
2) Potensial (*bil-quwwah*), seperti anggur yang memabukkan sebelum diminum.
3) Aktual (*bil-fi'l*), seperti anggur saat diminum.
4) Khusus (*khâssah*), seperti zina untuk hukuman rajam (*rajm*).

5) Umum (*'âmmah*), seperti pembunuhan atau pelukaan (*qatl wa jarh*) untuk hukuman (*'uqûbât*).
6) Esensial (*dzâtiyyah*), yaitu *'illah* menurut ahli fikih, seperti zina untuk rajam.
7) Akibat (*'aradhiyyah*), disebut "syarat" , seperti status *muhsan* (pernah menikah) untuk rajam, karena rajam hanya berlaku jika pelaku *muhsan*. Status *muhsan* adalah sifat kelayakan yang berfungsi seperti *'illah*.

Contoh: Jika tiang penyangga atap dihilangkan, atap runtuh, dan dikatakan, "Sebab runtuhnya adalah beratnya atap." Namun, ada syarat lain (*syarth*), yaitu tidak adanya benda keras yang tahan di bawah atap. Contoh dalam hal akal (*'aqliyyât*) banyak, tetapi kami cukup dengan contoh fikih. Tujuannya: Dalam fikih dan hal akal, ketika pengetahuan tentang yang disebabkan (*ma'lûl*) dicari melalui sebab (*'illah*), harus menyebutkan *'illah* aktual, dekat, dan khusus, sehingga tidak perlu lagi pertanyaan "mengapa" (*limâ*). Jika tidak, pencarian sebab (*ta'lîl*) tidak selesai, dan pertanyaan akan berlanjut.

# KITAB KETIGA
# DEFINISI-DEFINISI ISTILAH

Pembahsan dalam kitab ini dibahas dalam dua bagian (*fann*):

1. Hukum-hukum universal definisi (*qawânîn al-hudûd*).
2. Definisi beberapa konsep tertentu (*hudûd ba'dh al-mafâhîm*).

## HUKUM-HUKUM DEFINISI

Bagian ini mencakup beberapa subbab (*fashl*).

**Pertama: Penjelasan Kebutuhan akan Definisi**

[357] Seperti yang telah disebutkan, pengetahuan terbagi dua:

1. Pengetahuan tentang esensi (*dhawât*) entitas, disebut konsep (*tasawwur*).
2. Pengetahuan tentang hubungan afirmatif atau negatif antar esensi, disebut penegasan (*tashdîq*).

*Tashdîq* dicapai melalui argumen (*hujjah*), sedangkan *tasawwur* sempurna dicapai melalui definisi (*hadd*). Entitas terbagi dua:

- Partikular (*afrâd juz'iyyah*), seperti Zaid, Mekah, atau pohon ini.
- Universal (*ma'ânî kulliyyah*), seperti manusia, kota, pohon, gandum, atau anggur (*khamr*).

Perbedaan antara universal dan partikular telah dipelajari. Fokus kita di sini adalah universal, karena *burhân* menggunakan universal (*kulliyyât*).

[358] Universal dapat dipahami melalui dua cara:

1. Makna umum (*ma'nâ jumlî*), seperti yang tersirat dari kata "khamr" atau nama dan julukan (*asmâ' wa alqâb*) yang menunjukkan jenis (*anwâ'*) dan genus (*ajnâs*).
2. Ekspresi eksplisit (*'ibârah mufassilah*) yang mencakup semua elemen esensial (*muqawwimât dzâtiyyah*), membedakan entitas di pikiran (*dzihn*) tanpa mencakup hal lain. Contoh:
    - ♦ Anggur: "Minuman memabukkan yang diperas dari anggur" (*sharâb mudâm muskir min al-'inab*).
    - ♦ Manusia: "Makhluk hidup yang berpikir dan fana" (*hayy nâthiq fân*).
    - ♦ Makhluk hidup: "Benda yang memiliki jiwa, bergerak dengan kehendak, merasa, dan bertumbuh" (*jism dzû nafs mutaharrik bi-al-irâdah hassâs nâm*).

Definisi ini lebih eksplisit, akurat, dan membedakan (*mufassil, asdaq, mumayyiz*) dibandingkan nama semata. Ekspresi yang menyampaikan entitas dengan cara ini disebut

*hadd* (definisi). Ekspresi melalui cara pertama disebut nama (*ism*) atau julukan (*laqab*). Pemahaman dari definisi disebut pengetahuan eksplisit esensial (*ma'rifah mulakhkhasah mufassalah*), sedangkan dari nama disebut pengetahuan umum (*ma'rifah jumlî*).

[359] Kadang entitas dipahami melalui ciri pembedanya (*mumayyiz*), yang memisahkan entitas dari yang lain, sehingga yang dikecualikan berada di luar cakupan nama (*madlûl al-ism*), dan yang di luar cakupan dikecualikan. Namun, pembedanya bukan sifat esensial (*sifât dzâtiyyah*) seperti genus (*jins*), jenis (*naw'*), atau pembeda (*fashl*), melainkan sifat akibat (*a'râdh*) atau khas (*khawâss*). Ini disebut *rasm* (deskripsi). Contoh untuk manusia: "Makhluk yang berjalan dengan dua kaki, memiliki kuku lebar, dan tertawa". *Rasm* ini membedakan manusia seperti *hadd*, tetapi menggunakan sifat akibat. Untuk anggur: "Cairan yang berfermentasi dan berbusa di dalam guci", menggabungkan sifat akibat (*a'râdh*) yang hanya mencakup anggur.

Jika deskripsi kehilangan beberapa pembedanya sehingga lebih umum (*a'amm*) dari yang didefinisikan, itu disebut *rasm nâqish* (deskripsi tidak lengkap). Jika definisi kehilangan beberapa pembeda esensial (*fushûl dzâtiyyah*), itu disebut *hadd nâqish* (definisi tidak lengkap). Untuk entitas yang sulit diketahui semua sifat esensialnya atau tidak ada ekspresi untuk menjelaskannya, sifat akibat (*a'râdh*) digunakan sebagai pengganti pembeda esensial (*fushûl dzâtiyyah*). Deskripsi ini menjadi *rasm mumayyiz* (deskripsi pembedaan), menggantikan definisi hanya untuk membedakan (*tamyîz*), bukan menjelaskan semua sifat esensial. Pencari pengetahuan sejati mengharapkan definisi untuk membayangkan hakikat entitas di pikiran, bukan hanya membedakannya. Ketika *tasawwur* sempurna tercapai, pembedaan dari entitas lain mengikuti. Namun, yang hanya ingin membedakan (*tamyîz*) puas dengan *rasm*.

[360] Engkau telah memahami makna nama (*ism*), definisi (*hadd*), dan deskripsi (*rasm*) dalam mendefinisikan entitas. *Tasawwur* terbagi dua:

1. Berdasarkan pengetahuan sifat esensial (*zâtiyyât*).
2. Berdasarkan pengetahuan sifat akibat (*a'râdh*).

Keduanya bisa sesuai (*mutâbiq*) dengan nama di kedua sisi predikasi, atau kurang (*nâqish*). *Rasm* paling bermanfaat adalah yang menggunakan genus dekat (*jins qarîb*) sebagai dasar (*asl al-ta'rif*) dan menyebutkan sifat akibat terkenal (*a'râdh mashhûrah*) atau khas (*khawâss*) sebagai pembeda (*fashl*). Jika *khawâss* tersembunyi, *rasm* tidak efektif untuk definisi umum (*ta'rif 'âmm*). Contoh: Untuk segitiga, "Bentuk dengan sudut-sudut setara dua sudut siku" hanya menjadi *rasm* bagi ahli geometri. Jadi, *hadd* adalah pernyataan yang menunjukkan hakikat entitas (*haqîqat al-shay'*), sedangkan *rasm* adalah pernyataan yang mengumpulkan semua sifat khas dan akibat yang setara (*musâwî*) dengan entitas.

**Kedua: Materi dan Bentuk Definisi**

[361] Seperti *qiyas*, segala sesuatu yang tersusun secara teratur (*mu'allaf bi-nizâm*) memiliki materi (*mâddah*) dan bentuk (*sûrah*). Materi definisi (*hadd*) adalah genus (*ajnâs*), jenis (*anwâ'*), dan pembeda (*fushûl*), seperti dijelaskan dalam "Premis Qiyas." Bentuk dan struktur definisi (*sûrah wa hay'at al-hadd*) adalah:

1. Menggunakan genus dekat (*jins qarîb*).
2. Menyebutkan semua pembeda esensial (*fushûl dzâtiyyah*).
3. Tidak mengabaikan satupun pembeda esensial.

Menggunakan genus dekat berarti, untuk manusia, bukan mengatakan "Benda yang berpikir dan fana" (*jism nâthiq fân*), meski setara dengan yang dicari (*mathlûb*), melainkan "Makhluk hidup yang berpikir dan fana" (*hayy nâthiq fân*). Makhluk hidup (*hayy*) berada antara

benda (*jism*) dan manusia, sehingga lebih dekat dengan yang dicari daripada benda. Untuk anggur, bukan "Cairan memabukkan" (*sayyâl muskir*), tetapi "Minuman memabukkan" (*sharâb muskir*), karena minuman (*sharâb*) lebih khusus (*akhass*) dan lebih dekat daripada cairan (*sayyâl*). Semua pembeda esensial harus disebutkan secara berurutan (*tartîb*), meski sebagian sudah cukup untuk pembedaan (*tamyîz*). Jika ditanya definisi makhluk hidup dan seseorang berkata, "Benda yang memiliki jiwa, merasa, berdimensi, dan bergerak dengan kehendak" (*jism dzû nafs hassâs dzû ab'âd mutaharrik bi-al-irâdah*), ia telah menyebutkan semua pembeda (*fushûl*). Jika "merasa" (*hassâs*) disebutkan tetapi yang lain diabaikan, pembedaan tercapai (*tamyîz*), tetapi *tasawwur* makhluk hidup tidak lengkap (*ghayr tamm*).

[362] Definisi adalah tanda (*'alâmah*) dan simbol (*ramz*) dari yang didefinisikan (*mahdûd*), sehingga harus setara secara makna. Jika beberapa pembeda hilang, itu disebut *hadd nâqish* (definisi tidak lengkap), meski pembedaan tercapai (*tamyîz*), mencakup semua yang seharusnya dan mengecualikan yang tidak seharusnya (*mun'akis*). Jika genus dekat digunakan dan semua pembeda esensial disebutkan, menambahkan (*ziyâdah*) tidak pantas (*ghayr lâyiq*). Mengetahui syarat materi dan bentuk definisi berarti mengetahui bahwa entitas hanya memiliki satu definisi (*hadd wâhid*), dan definisi tidak boleh dipersingkat (*taqshîr*) atau diperpanjang (*tathwîl*). Memersingkat berarti menghilangkan pembeda (*fushûl*), menyebabkan kekurangan. Memperpanjang berarti menggunakan definisi genus dekat alih-alih genus itu sendiri.

Contoh: Untuk manusia, "Benda yang memiliki jiwa, merasa, bergerak dengan kehendak, berpikir, dan fana" (*jism dzû nafs hassâs mutaharrik bi-al-irâdah nâthiq fân*). Ini menggunakan definisi makhluk hidup (*hayy*) alih-alih kata "hidup" (*hayy*), yang merupakan kelebihan tidak perlu (*fudzûl ghayr darûrî*). Tujuan definisi adalah mencakup semua sifat esensial (*zâtiyyât*) yang didefinisikan, baik potensial (*bil-quwwah*) maupun aktual (*bil-fi'l*). Kata "hidup" (*hayy*) dalam definisi sudah mencakup potensial (*tadammun bil-quwwah*) "benda yang merasa dan bergerak" (*jism hassâs mutaharrik*). Kadang definisi entitas komposit (*murakkab min mâddah wa sûrah*) hanya menyebutkan materi atau bentuk.

Contoh untuk kemarahan (*ghadzab*): "Gejolak darah di hati" (*fawrân al-dam fî al-qalb*), menyebutkan materi (*mâddah*). Atau "Keinginan untuk membalas" (*raghbat al-intiqâm*), menyebutkan bentuk. Definisi lengkap (*hadd tamm*) adalah: "Gejolak darah di hati karena keinginan membalas" (*fawrân al-dam fî al-qalb ma'a raghbat al-intiqâm*).

[363] Jika seseorang bertanya, "Jika definisi sengaja atau tidak sengaja diperpanjang dengan menggunakan definisi genus dekat alih-alih genus, atau menambahkan sifat akibat (*a'râdh*) dan konsekuensi (*lawâzim*) ke pembeda esensial (*fushûl dzâtiyyah*), atau menghilangkan beberapa pembeda, apa akibatnya? Seperti kesalahan dalam bentuk *qiyas* menghalangi tujuan (*maqsûd*), bukankah definisi juga gagal?" Jawaban: Mereka yang menilai secara dangkal (*zhâhir al-amr*) mungkin membesar-besarkan kesalahan ini. Namun, dengan mempertimbangkan tujuan definisi, masalahnya tidak sebesar yang mereka kira. Tujuan definisi adalah membayangkan entitas dengan semua konstituennya (*muqawwimât*) melalui urutan (*tartîb*) yang dimulai dari yang lebih umum (*a'amm*) ke yang lebih khusus (*fushûl akhass*), sesuai dengan urutan pengetahuan (*tartîb al-ma'rifah*). Jika ini tercapai, *tasawwur* eksplisit (*mufassal*) tercapai (*hâsala al-maqsûd*).

[364] Menghilangkan beberapa pembeda menyebabkan kekurangan dalam *tasawwur* (*nuqsân fî al-tasawwur*). Menambahkan sifat akibat (*a'râdh*) tidak merusak *tasawwur* sempurna (*tamm*), bahkan kadang bermanfaat untuk penjelasan tambahan (*tafshîl aktsar*). Yang merusak *tasawwur* sempurna adalah mengganti sifat esensial (*zâtiyyât*) dengan sifat akibat atau konsekuensi (*a'râdh aw lawâzim*). Penting untuk memahami dampak masing-masing terhadap tujuan definisi (*maqsûd al-hadd*). Jangan mendefinisikan entitas, seperti manusia,

dengan *rasm* umum yang biasa (*mashhûr ma'rûf*) tanpa mempertimbangkan tujuan definisi. Jika semua sifat esensial diketahui dalam urutan yang ditentukan (*tartîb mafrûdh*), tujuan definisi tercapai (*hâsala maqsûd al-hadd*), meski sifat akibat ditambahkan (*ziyâdat a'râdh*) atau definisi genus dekat digunakan alih-alih genus (*ta'rîdh ta'rîf al-jins al-qarîb*).

**Ketiga: Urutan Mencapai Definisi melalui Pertanyaan**

[365] Seseorang yang bertanya "Apa itu?" (*mâ huwa*) hanya melakukannya setelah pertanyaan "Apakah ada?" (*hal mawjûd*) dan jawabannya selesai, seperti halnya pertanyaan "Mengapa?" (*limâ*) yang diajukan setelah "Apakah ada?" terjawab. Jika seseorang bertanya "Apa itu?" sebelum yakin akan keberadaan sesuatu (*wujûd bil-quwwah*), ia mengharapkan penjelasan nama (*ism*).

Contoh: Seseorang yang tidak percaya pada keberadaan kekosongan (*khalâ'*) atau alkimia bertanya, "Apa itu kekosongan?" atau "Apa itu alkimia?" Setelah yakin akan keberadaannya, pertanyaan diarahkan untuk membayangkan esensi (*zât*) entitas.

Urutan pertanyaannya: Misalnya, menunjuk pohon kurma dan bertanya, "Apa itu?" Jika dijawab dengan genus dekat (*jins qarîb*), "Itu pohon" (*hâdzihi syajarah*), penanya tidak puas (*lâ yaqtani'*). Ia menambahkan, "Pohon apa?" (*ayy syajarah*). Jika dijawab, "Pohon yang menghasilkan buah kurma" (*syajarah tunbit al-rutab*), tujuan tercapai (*hâsala al-maqsûd*), dan pertanyaan berhenti. Namun, jika ia tidak memahami "buah kurma" (*rutab*) atau "pohon" (*syajarah*), ia kembali bertanya, "Apa itu buah kurma?" atau "Apa itu pohon?" Dijawab dengan menyebutkan genus dan pembeda (*jins wa fashl*): "Pohon adalah tanaman yang berdiri pada batang" (*syajarah nabât qâ'im 'alâ sâq*). Jika bertanya, "Apa itu tanaman?" (*mâ al-nabât*), dijawab, "Benda yang bertumbuh dan memakan" (*jism nâm mutaghadhdhî*). Jika terus bertanya, "Apa itu benda?" (*mâ al-jism*), dijawab, "Sesuatu yang memiliki panjang, lebar, dan kedalaman" (*mâ lahu tûl wa 'ardh wa 'umq*). Ini berlanjut hingga pertanyaan berhenti (*hattâ yantaqta' al-su'âl*).

[366] Jika seseorang keberatan: "Kapan pertanyaan berhenti? Jika berlangsung tak terbatas (*tasalsul*), itu mustahil (*muhâl*). Jika ditentukan titik berhentinya, itu sewenang-wenang." Jawaban: Pertanyaan tidak berlangsung selamanya, tetapi berhenti pada genus dan pembeda yang sudah diketahui penanya (*ma'lûm li-al-sâ'il*). Jika penanya berpura-pura tidak tahu, mendefinisikan entitas menjadi tidak mungkin, karena definisi (*hadd*) dan pemahamannya memerlukan pengetahuan awal. Hanya mereka yang tahu genus dan pembeda (*jins wa fashl*) sebelum definisi yang dapat memahami *tasawwur* entitas melalui definisi.

Mengetahui genus dan pembeda bisa: 1) Karena jelas secara langsung (*badîhî bi-dzâtihi*), atau 2) Melalui definisi baru hingga mencapai pengetahuan aksiomatik (*awwaliyyât*) yang diketahui tanpa *qiyas*. Seperti *tashdîq* melalui argumen (*hujjah*) bergantung pada pengetahuan awal (*ma'rifah sâbiqah*), baik premis aksiomatik yang tidak memerlukan *qiyas* atau premis yang diketahui melalui *qiyas* tetapi akhirnya bersandar pada aksiomatik. Elemen definisi (*ajzâ' al-hadd*) menggantikan premis *qiyas* tanpa perbedaan.

[367] Maksudnya, definisi (*hadd*) dibentuk dari genus (*jins*) dan pembeda esensial (*fashl dzâtî*) yang didefinisikan (*mahdûd*), tanpa makna lain. Entitas tanpa genus atau pembeda tidaklah memiliki definisi. Ketika ditanya definisi "ada", kita hanya bisa memberikan penjelasan makna kata (*syarh lafzhî*), seperti menerjemahkan "mawjûd" ke bahasa lain atau menggunakan sinonim dalam bahasa Arab. Ini bukan definisi (*hadd*), melainkan penggantian dengan sinonim (*tabdîl bi-murâdif*). Jika ditanya definisi "khamr" (*anggur*), kita berkata "ukâr"; untuk "ilmu" (*pengetahuan*), "ma'rifah"; untuk "gerakan" (*harakah*), "intiqâl" (*perpindahan*).

Ini bukanlah definisi, melainkan sinonim (*asmâ' murâdifah*). Jika seseorang menyebutnya definisi, tidak ada masalah dalam penamaan.

[368] Kami mendefinisikan *hadd* sebagai ekspresi yang membentuk gambaran (*sûrah*) di pikiran yang sesuai (*mutâbiq*) dan setara (*musâwî*) dengan semua pembeda esensial (*fushûl dzâtiyyah*) yang didefinisikan. Kami hanya mempertimbangkan pembeda esensial (*zâtiyyât*), karena entitas kadang dibedakan oleh sifat akibat (*a'râdh*), seperti pakaian merah dari hitam, atau oleh sifat konsekuensial tak terpisah (*lâzim ghayr mufâriq*), seperti aspal dari salju karena kehitaman, atau gagak dari bebek. Kadang entitas dibedakan oleh esensinya (*zât*), seperti pakaian dari pedang, atau pakaian sutra dari katun. Seseorang yang bertanya hakikat pakaian ingin tahu elemen utama (*muqawwimât asliyyah*) yang membuatnya pakaian, bukan warna (*lawn*), panjang (*tûl*), atau lebar (*'ardh*). Menjawab dengan selain elemen esensial (*zâtiyyât*) yang menegakkan esensi (*qiwâm al-zât*) berarti mengelak dari jawaban (*i'tirâdh 'an al-jawâb*).

[369] Kesimpulannya, definisi (*hadd*) terdiri dari genus dan pembeda (*jins wa fashl*). Entitas yang tidak termasuk dalam genus atau tidak memiliki pembeda dalam genus tidak memiliki definisi (*lâ hadd lahu*). Menyebut penjelasan kata (*syarh al-kalimah*) atau deskripsi (*rasm*) sebagai definisi bertentangan dengan terminologi kami (*mukhtalif 'an al-istilâh*). Namun, "hadd" adalah istilah homonim (*musytarak*) yang digunakan untuk ini dan definisi yang kami jelaskan.

**Keempat: Jenis-Jenis yang Disebut Definisi**

[370] Istilah *hadd* digunakan secara bertingkat (*tasykîk*) untuk lima hal:

1. Penjelasan makna kata (*syarh ma'nâ al-ism*), tanpa mempertimbangkan keberadaan atau ketiadaan entitas, bahkan saat keberadaannya meragukan (*masykûk*). Jika keberadaan terbukti, penjelasan ini menjadi simbol esensi (*ramz al-zât*), bukan hanya makna kata.
2. Definisi berdasarkan esensi (*hadd dzâtî*) sebagai hasil *burhân* (*natîjat burhân*).
3. Definisi berdasarkan esensi sebagai prinsip *burhân* (*mabda' burhân*).
4. Definisi lengkap (*hadd tamm*) yang menggabungkan prinsip dan hasil *burhân*.

Contoh: Definisi gerhana bulan (*khusûf al-qamar*): "Hilangnya cahaya bulan karena Bumi berada antara Bulan dan Matahari" (*zawâl nûr al-qamar li-wuqû' al-ardh baynahu wa bayn al-syams*). Hilangnya cahaya (*zawâl al-nûr*) adalah hasil *burhân*, dan Bumi di antara (*wuqû' al-ardh baynahu*) adalah prinsip (*mabda'*). Dalam *burhân*: "Jika Bumi berada antara Bulan dan Matahari, cahaya Bulan hilang. Bumi telah berada di antara, sehingga cahaya Bulan hilang." Posisi Bumi (*wuqû' al-ardh*) adalah *terminum* tengah (*wasat*), prinsip *burhân*, dan hilangnya cahaya (*zawâl al-nûr*) adalah *terminum* besar (*akbar*), hasil *burhân*. Karena itu, *burhân* dan *hadd* saling terkait (*mutadâkhilayn*). Sebab esensial (*'ilal dzâtiyyah*) termasuk dalam *burhân* dan definisi (*hudûd*).

[371] Setiap entitas yang memiliki sebab (*ma'lûl*) harus memasukkan sebab esensialnya (*'illah dzâtiyyah*) dalam definisi untuk melengkapi gambaran esensinya. Jika entitas memiliki empat sebab (*'ilal arba'ah*), keempatnya masuk dalam definisi.

Contoh definisi kapak (*fâs*): "Alat dari besi, dibentuk dengan cara tertentu, digunakan untuk memotong dan mengukir kayu" (*âlah min hadîd musawwar bi-syakl mu'ayyan yusta'mal li-qat' al-khashab wa naqshhihi*). "Alat" (*âlah*) adalah genus (*jins*); "dibentuk" (*musawwar*) merujuk pada sebab agen (*'illah fâ'iliyyah*); "bentuk" (*syakl*) adalah bentuk (*sûrah*); "besi" (*hadîd*) adalah materi (*mâddah*); dan "memotong" (*qat'*) adalah tujuan (*ghâyah*). "Memotong" membedakan kapak dari bor (*mithqab*) atau gergaji (*minshâr*), yang tidak digunakan untuk mengukir (*naqshh*). Jika hanya hasil *burhân* (*natîjah*) disebutkan dan cukup untuk

pembedaan (*tamyîz*), seperti dalam gerhana bulan, "Hilangnya cahaya Bulan" (*zawâl nûr al-qamar*), ini disebut *hadd* sebagai hasil *burhân*. Jika hanya sebab (*'illah*), seperti "Bumi berada antara Bulan dan Matahari" (*wuqû' al-ardh bayn al-qamar wa al-syams*), ini adalah *hadd* sebagai prinsip *burhân*, dan pembedaan tercapai (*hâsala al-tamyîz*). Definisi lengkap (*hadd tamm*) menggabungkan hasil dan prinsip (*natîjah wa mabda'*).

[372] Kelima, definisi entitas tanpa sebab (*'illah*) atau yang sebabnya tidak esensial (*ghayr dzâtiyyah*), seperti titik (*nuqtah*), "keesaan" (*wahdah*), atau definisi definisi (*hadd al-hadd*). Keesaan didefinisikan, tetapi tidak memiliki sebab (*sabab*). Definisi didefinisikan sebagai "Pernyataan yang menunjukkan hakikat entitas" (*qawl dâll 'alâ mâhiyyat al-shay'*). Pernyataan (*qawl*) memiliki sebab karena bersifat baru (*hâdits*), tetapi sebabnya tidak esensial (*ghayr dzâtî*), seperti hilangnya cahaya dalam gerhana bulan. Definisi kelima ini bukan penjelasan kata (*syarh al-kalimah*), prinsip *burhân* (*mabda'*), hasil *burhân* (*natîjah*), atau gabungan keduanya. Ini adalah jenis-jenis yang disebut *hadd*. Kadang *rasm* yang memungkinkan pembedaan (*tamyîz*) juga disebut *hadd*, menjadi jenis keenam.

**Kelima: Definisi Tidak Dapat Diperoleh melalui Burhân dan Tidak Dapat Dibuktikan dalam Debat**

[373] Jika definisi (*hadd*) diperoleh melalui *burhân*, diperlukan *terminum* tengah (*wasat*). Contoh: Definisi ilmu (*'ilm*) adalah "pengetahuan" (*ma'rifah*). Ditanya, "Mengapa?" (*limâ*). Jawab:

- "Setiap ilmu adalah keyakinan" (*kull 'ilm i'tiqâd*).
- "Setiap keyakinan adalah pengetahuan" (*kull i'tiqâd ma'rifah*).
- Jadi, "Setiap ilmu adalah pengetahuan" (*kull 'ilm ma'rifah*).

Di sini, ilmu adalah *terminum* minor (*asghar*), pengetahuan (*ma'rifah*) dan keyakinan (*i'tiqâd*) adalah *terminum* mayor (*akbar*). *Terminum* tengah harus ada dalam premis besar dan kecil secara setara (*mutasâwî*). Namun, ini mustahil. *Terminum* tengah memiliki dua kemungkinan:

1. *Terminum* tengah adalah definisi (*hadd*) untuk *terminum* kecil.
2. *Terminum* tengah adalah deskripsi (*rasm*) atau sifat khas (*khâssah*) untuk *terminum* kecil.

Kemungkinan pertama batal (*bâthil*) karena dua alasan:

a. Satu entitas tidak dapat memiliki dua definisi lengkap (*hadd tamm*), karena definisi adalah gabungan genus dan pembeda (*jins wa fashl*) yang tidak dapat diganti (*lâ yubaddal*). *Terminum* tengah, meski berbeda secara lafaz (*lafzhan*), adalah sama dengan *terminum* besar secara hakikat (*haqîqatan*). Jika berbeda, ia bukan definisi untuk *terminum* kecil.
b. Bagaimana diketahui bahwa *terminum* tengah adalah definisi *terminum* kecil? Jika melalui definisi lain, pertanyaan berlaku untuk definisi itu, menyebabkan regresi tak terbatas (*tasalsul*), yang mustahil (*muhâl*). Jika diketahui tanpa perantara (*bidûn wasîthah*), definisi awal juga bisa diketahui tanpa perantara, karena definisi dapat diketahui langsung (*mumkin ma'rifat al-hadd bidûn wasîthah*).

[374] Kemungkinan kedua, *terminum* tengah sebagai *rasm* atau *khâssah* untuk *terminum* kecil, juga batal karena dua alasan:

1. Bagaimana sifat non-esensial (*ghayr muqawwim dzâtî*), seperti *rasm* atau *khâssah*, lebih dikenal daripada sifat esensial? Tidak terbayang mengetahui manusia "tertawa" (*dhâhik*) atau "berjalan" (*mâsyî*) tanpa mengetahui manusia sebagai "benda hidup" (*jism hayy*).
2. Jika *terminum* tengah adalah predikat (*mahmûl*) untuk *terminum* besar tanpa menjadi

definisi, ia hanya predikat untuk *terminum* minor, bukan definisi. Jika *terminum* mayor adalah definisi, ini mustahil, karena definisi sifat khas atau akibat bukan definisi subjeknya (*mawdû'*). Definisi "tertawa" (*dhâhik*) bukan definisi manusia.

**[375]** Jika dikatakan, "*Hâssah* adalah predikat *terminum* tengah sebagai definisi subjeknya," ini adalah petisi prinsipii (*musâdarah 'alâ al-mathlûb*), yaitu menggunakan hasil yang diinginkan sebagai premis. Jadi, definisi tidak dapat diperoleh melalui *burhân* (*lâ yuhsal 'alayhi bi-al-burhân*). Jika ditanya, "Lalu bagaimana definisi diperoleh? Apa caranya?" Jawaban: Melalui komposisi (*tarkîb*). *Tarkîb* adalah mengambil entitas yang akan didefinisikan tanpa memisahkan (*ghayr qâbil li-al-taqsîm*), meneliti kategori (*maqûlât 'ashr*) yang menjadi genusnya, menyebutkan semua predikat konstituen (*mahmûlât muqawwimah*), mengabaikan sifat akibat dan konsekuensi (*a'râdh wa lawâzim*), menghilangkan konstituen berulang (*mukarrar*), dan menggunakan genus dekat terakhir (*jins qarîb âkhir*) dengan menambahkan pembeda (*fashl*). Jika komposisi ini setara (*musâwî*) dengan entitas dalam dua kriteria, itu adalah definisi (*hadd*):

1. Setara dalam cakupan (*thard*), pengecualian (*'aks*), dan predikasi (*mahmûliyyah*), sehingga nama (*ism*) digunakan saat definisi ada, dan definisi diperoleh saat nama digunakan.
2. Setara dalam makna (*musâwî bi-al-ma'nâ*), menunjukkan hakikat esensi (*haqîqat al-zât*) secara lengkap tanpa kehilangan apapun (*bidûn nuqsân*).

[376] Banyak sifat esensial pembedaan (*zâtiyyât mumayyizah*) yang, jika disebutkan, tidak membentuk *tasawwur* yang sesuai dengan hakikat esensi, meski membedakan (*tamyîz*). Ini tidak mencapai tujuan definisi (*maqsûd al-hadd*), seperti dijelaskan sebelumnya.

[377] Contoh cara mencapai definisi (*thalab al-hadd*): Ketika ditanya definisi anggur (*khamr*), kita menunjuk anggur tertentu (*khamr mu'ayyan*) dan mengumpulkan semua sifatnya (*sifât mahmûlah*). Kita lihat sebagai "sesuatu yang merah dan berbusa" (*shay' ahmar yazbud*), tetapi ini sifat akibat (*a'râdh*), jadi dibuang. Kita lihat berbau tajam (*nâfidh al-râ'ihah*) dan membasahi kain (*muratib al-thawb*), tetapi ini sifat konsekuensi (*lawâzim*), jadi dibuang. Kita lihat sebagai benda (*jism*), cair (*sayyâl*), mengalir (*âkir*), minuman (*sharâb*), memabukkan (*muskir*), dan diperas dari anggur (*ma'sûr min al-'inab*). Ini sifat esensial (*sifât dzâtiyyah*). Kita tidak berkata, "Anggur adalah benda cair yang mengalir dan minuman" (*khamr sharâb âkir sayyâl jism*), karena "cair" (*sayyâl*) mencakup "benda" (*jism*), yang lebih khusus (*akhass*). Kita juga tidak berkata "cair" (*sayyâl*), karena "minuman" (*sharâb*) mencakup "cair" dan lebih khusus serta dekat (*jins qarîb*). Genus dekat yang mencakup semua sifat esensial umum digunakan, yaitu "minuman" (*sharâb*). Anggur sebagai "minuman" setara dengan minuman lain. Kita membedakannya dengan pembeda esensial (*fashl dzâtî*), "memabukkan" (*muskir*), bukan sifat akibat seperti "disimpan dalam guci" (*makhzan fî al-jarrât*). Hasilnya adalah definisi: "Minuman memabukkan" (*sharâb muskir*). Kita periksa apakah setara dalam predikasi. Jika ya, kita pastikan tidak ada pembeda esensial lain yang terlewat (*fushûl dzâtiyyah makhfiyyah*). Jika ada, kita tambahkan.

Contoh: Definisi makhluk hidup (*hayy*), "Benda yang memiliki jiwa dan merasa" (*jism dzû nafs hassâs*), setara dalam predikasi (*muttafiq*), tetapi ada pembeda lain, "bergerak dengan kehendak" (*mutaharrik bi-al-irâdah*). Ini ditambahkan ke genus (*jins*). Inilah cara mendefinisikan (*tarîq ta'rîf al-hadd*), dan tidak ada cara lain (*lâ sabîl siwâhu*).

## Keenam: Tempat-Tempat Kesalahan dalam Definisi

[378] Kesalahan dalam definisi terjadi di tiga tempat: genus (*jins*), pembeda (*fashl*), atau keduanya.

1. **Kesalahan pada genus**:
   a. Menempatkan pembeda sebagai genus. Contoh: Definisi cinta (*'ishq*) sebagai "Cinta adalah keberlebihan kasih sayang" (*al-'ishq ifrât al-hubb*), padahal seharusnya "Kasih sayang yang berlebihan" (*hubb mufrat*). Kasih sayang (*hubb*) adalah genus, sedangkan berlebihan (*ifrât*) adalah pembeda (*fashl*).
   b. Menempatkan materi (*mâddah*) sebagai genus. Contoh: Definisi pedang (*sayf*) sebagai "Besi untuk memotong" (*hadîd li-al-qat'*), atau kursi (*kursî*) sebagai "Kayu untuk duduk" (*khashab li-al-julûs*).
   c. Menempatkan materi awal (*hayûlâ*) sebagai genus. Contoh: Definisi abu (*ramâd*) sebagai "Kayu yang terbakar" (*khashab muhtaraq*), padahal abu bukan kayu saat ini, hanya dulunya kayu. Ini berbeda dengan kayu pada kursi, yang masih ada sebagai materi (*mâddah*). Pada abu, kayu telah berubah karena perubahan bentuk esensial (*sûrah dzâtiyyah*), menjadi sesuatu yang lain. Jika istilah *hayûlâ* terasa asing, ini bisa dijelaskan dengan cara lain.

[379] d. Menempatkan bagian (*ajzâ'*) sebagai genus. Contoh: Definisi angka sepuluh sebagai "Lima dan lima" (*khamsah wa khamsah*), "Enam dan empat" (*sittah wa arba'ah*), atau "Tiga dan tujuh" (*thalâthah wa sab'ah*). Ini berbeda dengan definisi makhluk hidup (*hayy*) sebagai "Benda yang memiliki jiwa" (*jism dzû nafs*), karena jiwa (*nafs*) adalah pembeda esensial (*fashl dzâtî*) bagi benda (*jism*), bukan bagian seperti lima terhadap lima. Jiwa adalah bentuk (*sûrah*) dan kesempurnaan (*kamâl*) bagi benda, bukan seperti hubungan antar angka.
   e. Menempatkan kebiasaan (*malakah*) sebagai potensi (*quwwah*). Contoh: Definisi kesucian (*'iffah*) sebagai "Kekuatan untuk menahan diri dari kenikmatan syahwat" (*quwwah li-al-imtinâ' 'an ladhdzât al-shahwah*). Padahal, orang tidak suci (*fâjir*) juga punya kekuatan (*quwwah*), tetapi tidak menahan diri dan melakukan perbuatan itu. Kesucian berasal dari kebiasaan yang mengakar (*malakah mutamakkina*), sedangkan pada orang tidak suci, itu hanya potensi (*bil-quwwah*). Contoh lain: "Orang yang mampu berbuat zalim adalah yang memiliki kecenderungan alami untuk mengambil milik orang lain secara paksa" (*qâdir 'alâ al-zulm bi-thab' mayyâl ilâ akhdh mâ laysa lahu*). Di sini, kebiasaan (*malakah*) disalahartikan sebagai potensi (*quwwah*), karena orang yang mampu zalim (*qâdir 'alâ al-zulm*) bisa saja adil (*'âdil*) meski memiliki kecenderungan (*thab'*).
   f. Menempatkan jenis (*naw'*) sebagai genus. Contoh: "Kejahatan adalah menzalimi manusia" (*al-sharr zulm al-nâs*). Padahal, penzaliman (*zulm*) adalah salah satu jenis kejahatan (*naw' min al-sharr*). Kejahatan (*sharr*) adalah genus yang lebih umum, mencakup selain penzaliman.

[380] 2. **Kesalahan pada pembeda**:

Ini terjadi ketika genus (*jins*) ditempatkan sebagai pembeda (*fashl*), atau sifat khas (*khâssah*), konsekuensi (*lâzim*), atau akibat (*'aradh*) ditempatkan sebagai pembeda. Kesalahan ini sering terjadi dan sulit dihindari (*sahîr al-ihtirâz minhu*).

**[381] 3. Kesalahan pada genus dan pembeda**:

   a. Mendefinisikan sesuatu dengan yang lebih tersembunyi (*akhfâ*). Contoh: Mendefinisikan api (*nâr*) sebagai "Benda yang menyerupai jiwa" (*jism yushbih al-nafs*), padahal jiwa (*nafs*) lebih tersembunyi daripada api.
   b. Mendefinisikan sesuatu dengan yang setara dalam kejelasan (*mutasâwî fî al-wudzûh*). Contoh: Mendefinisikan dua hal yang berlawanan (*mutadhâddayn*) dengan satu sama lain, seperti "Genap adalah bukan ganjil" (*al-zawj laysa fard*), lalu "Ganjil adalah bukan genap" (*al-fard laysa zawj*), atau "Genap adalah satu lebih banyak dari ganjil" (*al-zawj*

*wâhid aktsar min al-fard*), lalu "Ganjil adalah satu lebih sedikit dari genap" (*al-fard wâhid aqall min al-zawj*).

[382] c. Menggunakan entitas relatif (*muzâf*) dalam definisi entitas yang menjadi acuan relatifnya (*muzâf ilayhi*). Contoh: Mendefinisikan pengetahuan (*'ilm*) sebagai "Sesuatu yang membuat esensi mengetahui" (*mâ yata'arraf bihi al-zât*), lalu mendefinisikan orang berpengetahuan (*'âlim*) sebagai "Orang yang memiliki pengetahuan" (*man fîhi 'ilm*). Dua hal yang saling relatif (*mutazâfayn*) diketahui bersama (*ma'an*), bukan satu dari yang lain. Orang yang tidak tahu pengetahuan tidak tahu orang berpengetahuan (*'âlim*), seperti yang tidak tahu ayah (*wâlid*) tidak tahu anak (*walad*). Jika ditanya, "Apa itu ayah?" dan dijawab, "Orang yang memiliki anak" (*man lahu walad*), ini tidak memuaskan (*ghayr hasan*), karena penanya akan berkata, "Jika saya tahu anak, saya sudah tahu ayah." Seharusnya ayah didefinisikan berdasarkan esensinya: "Makhluk hidup yang menghasilkan makhluk lain dari jenisnya melalui air mani" (*hayy yuntij hayyan min naw'ihi min nutfatihi*). Definisi ini tidak melibatkan definisi diri sendiri (*ta'rîf al-shay' bi-nafsihi*) atau rujukan ke yang sama tidak diketahuinya (*mushâr ilayhi ka-al-majhûl*).

[383] d. Mendefinisikan sesuatu dengan yang kurang dikenal (*aqall ma'rûfiyyah*). Contoh: "Matahari adalah bintang yang terbit di siang hari" (*al-syams najm yudriku fî al-nahâr*), padahal siang (*nahâr*) hanya dapat didefinisikan melalui Matahari, karena siang adalah waktu terbitnya Matahari (*waqt tulû' al-syams*). Siang bergantung pada Matahari (*taba'iyyat al-nahâr li-al-syams*), sehingga Matahari tidak dapat didefinisikan dengannya. Contoh lain: Definisi kualitas (*kayfiyyah*) sebagai "Sesuatu yang ada karena kesamaan atau perbedaan" (*mâ yakûn bi-sabab al-mushâkalah aw al-mughâyarah*). Kesamaan (*mushâkalah*) hanya dapat didefinisikan sebagai "Memiliki kualitas yang sama" (*ittihâd fî al-kayfiyyah*), berbeda dengan kesetaraan (*musâwât*) yang adalah "Memiliki kuantitas yang sama" (*ittihâd fî al-kammiyyah*), atau keserupaan jenis (*mushâkalah naw'iyyah*) sebagai "Berada dalam jenis yang sama" (*ittihâd fî al-naw'*). Hal-hal ini harus diperhatikan dalam definisi agar kesalahan tidak terjadi karena kelalaian (*ghaflah*). Kesalahan serupa sangat banyak dan sulit dideteksi (*'asîr al-istidrâk*), tetapi penjelasan ini adalah peringatan terhadap jenis-jenis kesalahan (*tanbîh 'alâ anwâ' al-khata'*).

**Ketujuh: Kesulitan Ekstrem dalam Membuat Definisi bagi Manusia tanpa Usaha Maksimal**

[384] Mengetahui tempat-tempat kesalahan dan kekeliruan dalam definisi membuat seseorang sadar bahwa kemampuan manusia jarang mampu menghindari semua kesalahan ini, kecuali dalam kasus langka (*nâdir*). Tempat kekeliruan (*mawâdi' al-ishtibâh*) sangat banyak, dan yang paling sulit bagi pikiran (*ash'ab 'alâ al-dzihn*) adalah empat hal:

1. Syarat menggunakan genus dekat (*jins qarîb*). Bagaimana pencari pengetahuan (*tâlib*) dapat memilih genus tanpa keliru menganggapnya sebagai genus dekat (*jins qarîb*), atau tanpa ceroboh (*taghâful*)? Kadang ada genus yang lebih dekat dari yang ia kira. Contoh: Mendefinisikan anggur (*khamr*) sebagai "Cairan memabukkan" (*sayyâl muskir*), tetapi melewatkan "minuman" (*sharâb*), yang lebih dekat daripada cairan (*sayyâl*). Atau mendefinisikan manusia sebagai "Benda yang berpikir dan fana" (*jism nâthiq fân*), tetapi melewatkan "makhluk hidup" (*hayy*) yang lebih dekat.

[385] 2. Syarat semua pembeda harus esensial (*dzâtiyyah*). Sifat konsekuensi (*lâzim*) yang tidak terpisah (*ghayr mufâriq*) sangat mirip dengan esensi (*zât*) baik secara realitas (*wujûd*) maupun imajinasi (*wahm*). Membedakan ini adalah hal yang sangat tersembunyi (*akhfâ*)

dan misterius (*asrâr*). Bagaimana pencari pengetahuan (*tâlib*) dapat melindungi diri dari kesalahan dengan menganggap sifat konsekuensi (*lâzim*) sebagai esensial (*dzâtî*)?

[386] 3. Syarat menyebutkan semua pembeda esensial (*fushûl dzâtiyyah*) tanpa terkecuali. Bagaimana kita bisa yakin tidak melewatkan satu pun pembeda (*fashl*), terutama ketika ada pembeda yang sudah cukup untuk membedakan (*tamyîz*) dan setara dengan nama (*ism*) dalam predikasi (*mahmûliyyah*)? Contoh: Dalam definisi makhluk hidup (*hayy*) sebagai "Benda yang memiliki jiwa dan merasa" (*jism dzû nafs hassâs*), yang setara dengan "hidup" (*hayy*), tetapi pembeda "bergerak dengan kehendak" (*mutaharrik bi-al-irâdah*) terlewat. Ini adalah hal yang sangat tersembunyi (*akhfâ al-idrâk*).

[387] 4. Pembeda (*fashl*) adalah konstituen jenis (*muqawwim al-naw'*) dan subdivisi genus (*juz' min al-jins*). Jika pembagian (*taqsîm*) tidak mematuhi syarat, pembeda yang tidak aksiomatik (*ghayr awwalî*) untuk genus digunakan, yang tidak dapat diterima dalam definisi. Benda (*jism*) dibagi dengan pembeda esensial (*fashl dzâtî*) menjadi "bertumbuh" (*nâm*) dan "tidak bertumbuh" (*ghayr nâm*), lalu "merasa" (*hassâs*) dan "tidak merasa" (*ghayr hassâs*), serta "berpikir" (*nâthiq*) dan "tidak berpikir" (*ghayr nâthiq*). Tetapi jika benda dibagi langsung menjadi "berpikir" dan "tidak berpikir" (*nâthiq wa ghayr nâthiq*), ini menggunakan pembeda yang tidak aksiomatik (*ghayr awwalî*). Benda harus dibagi dulu menjadi "bertumbuh" dan "tidak bertumbuh" (*nâm wa ghayr nâm*), lalu "bertumbuh" dibagi menjadi "hidup" (*hayy*) dan "tidak hidup" (*ghayr hayy*), kemudian "hidup" dibagi menjadi "berakal" (*'âqil*) dan "tidak berakal" (*ghayr 'âqil*). Makhluk hidup juga bisa dibagi menjadi "berkaki dua" (*dzû rijlayn*) dan "berkaki banyak" (*dzû arjul kathîrah*), tetapi ini bukan pembagian berdasarkan pembeda aksiomatik (*awwaliyyah*), melainkan makhluk hidup harus dibagi menjadi "berjalan" (*mâshî*) dan "tidak berjalan" (*ghayr mâshî*), lalu "berjalan" dibagi menjadi "berkaki dua" dan "berkaki banyak". Kemampuan berkaki dua atau banyak bukan karena sifat hidup (*hayy*), tetapi karena kemampuan berjalan (*quwwat al-mashy*), yang ada karena sifat hidup.

[388] Urutan ini (*tartîb*) harus diperhatikan sebagai syarat seni dan teknik definisi (*sina'at al-ta'rîf*). Namun, ini sangat sulit (*shiddat al-su'ûbah*). Karena sulit mematuhi syarat-syarat ini, para teolog (*mutakallimûn*) puas dengan definisi pembedaan (*hadd mumayyiz*), yaitu "Pernyataan yang mencakup semua individu (*jâmi' li-al-afrâd*) dan mengecualikan yang bukan individu (*mâni' li-ghayr al-afrâd*)" (*qawl jâmi' mâni'*). Mereka hanya mensyaratkan pembedaan (*tamyîz*), sehingga cukup menyebutkan sifat khas (*khawâss*). Contoh: Definisi kuda (*faras*) sebagai "Yang meringkik" (*sâhil*), manusia (*insân*) sebagai "Yang tertawa" (*dhâhik*), dan anjing (*kalb*) sebagai "Yang menggonggong" (*nâbih*). Pendekatan ini jauh dari tujuan mengungkap esensi (*zât al-mahdûd*). Karena kesulitan definisi (*su'ûbat al-ta'rîf*), kami memutuskan untuk memasukkan sejumlah definisi terkenal (*hudûd ma'rûfah*) dari literatur dalam "Bagian Kedua" (*al-fann al-thânî*) dari Kitab Definisi. Dengan ini, Bagian Pertama (*al-fann al-awwal*) selesai.

## DEFINISI BEBERAPA ISTILAH

[389] Ketahuilah, entitas yang dapat didefinisikan tidak terbatas jumlahnya (*lâ nihâyah lahâ*). Pengetahuan penegasan (*ma'ârif tashdîqiyyah*) yang tak terbatas bergantung pada pengetahuan konseptual (*ma'ârif tasawwuriyyah*), dan setiap penegasan (*tashdîq*) melibatkan setidaknya dua konsep (*tasawwurayn*). Secara umum, segala sesuatu yang memiliki nama (*ism*) dapat diberi definisi (*hadd*), deskripsi (*rasm*), atau penjelasan kata (*syarh lafzhî*). Karena tidak mungkin mendefinisikan semua nama hingga tuntas, lebih baik berfokus pada hukum-hukum (*qawânîn*) yang menunjukkan cara mendefinisikan, seperti yang telah dijelaskan

pada Bagian Pertama (*al-fann al-awwal*). Namun, mendefinisikan sejumlah istilah di sini memiliki dua manfaat:

1. Membiasakan dan melatih keterampilan (*maharah*) dalam menyusun (*ta'lîf*) dan mengungkapkan definisi (*hadd*). Praktik (*tajribah*) dan latihan (*mumârasah*) pasti memperkuat kemampuan (*quwwah*) dalam hal ini.

[390] 2. Memahami makna kata dan istilah (*alfâdz wa asmâ'*) yang digunakan para filsuf (*falâsifah*). Istilah-istilah ini disebutkan dalam *Tahâfut al-Falâsifah*. Berdebat (*munâzharah*) dengan filsuf hanya mungkin dengan menggunakan bahasa dan istilah mereka (*bi-lisânihim wa hukm alfalâzhihim*). Tanpa memahami makna yang mereka maksud (*ma'ânî*), debat tidak mungkin dilakukan (*lâ yumkin al-munâzharah*). Pada bagian ini, kami memberikan definisi istilah yang digunakan filsuf dalam Metafisika (*Ilâhiyyât*), Fisika (*Tabî'iyyât*), dan sedikit dalam Matematika (*Riyâdhiyyât*). Definisi ini harus dianggap sebagai penjelasan kata (*syarh lafzhî*). Jika ada *burhân* yang membuktikan bahwa entitas yang didefinisikan sesuai dengan penjelasan filsuf, maka definisi ini menjadi *hadd* (definisi esensial). Jika tidak, itu tetap penjelasan kata (*syarh al-kalimah*).

   Contoh: Definisi jin (*jinn*): "Makhluk hidup berakal yang dapat mengubah bentuk, dengan tubuh menyerupai udara transparan" (*hayy nâthiq qâbil li-taghayyur al-ashkâl jismuhu ka-al-hawâ' al-shaffâf*). Ini adalah penjelasan nama sebagaimana digunakan dalam komunikasi manusia (*ta'âruf al-nâs*). Keberadaan jin seperti ini diketahui melalui *burhân*. Jika *burhân* membuktikan keberadaannya (*wujûd*), penjelasan ini menjadi definisi esensial (*hadd dzâtî*). Jika *burhân* menunjukkan jin dalam agama (*dîn*) memiliki sifat lain, penjelasan ini tetap sebagai penjelasan kata sesuai penggunaan manusia.

   Contoh lain, definisi kekosongan (*khalâ'*): "Dimensi yang dapat diisi atau dikosongkan oleh benda, ada tanpa materi, dan memungkinkan adanya tiga dimensi" (*bu'd qâbil li-al-mil' aw al-khalâ' min al-jism mawjûd bidûn mâddah yumkin tawaqqu' thalâthat ab'âd fîhi*). Meski begitu, bukti (*dalâ'il*) kadang menunjukkan kekosongan mustahil (*mustahîl*). Maka, definisi ini dianggap sebagai penjelasan kata sesuai penggunaan para ahli (*'ulamâ'*) di bidang ini.

[391] Pengantar ini untuk menegaskan bahwa definisi yang diberikan adalah penjelasan mutlak istilah filsuf (*syarh mutlaq li-alfâdz al-falâsifah*), bukan pernyataan bahwa apa yang mereka katakan sesuai dengan realitas (*haqîqah*). Menilai hal ini memerlukan penelitian dan penalaran berdasarkan *burhân* (*bahts wa istidlâl bi-al-burhân*).

**Pertama: Istilah dalam Metafisika**

[392] Dalam Metafisika (*Ilâhiyyât*), ada lima belas istilah: *Bârî Ta'âlâ* (disebut 'Prinsip Pertama' oleh filsuf), akal (*'aql*), jiwa (*nafs*), universal (*kullî*), akal universal (*'aql al-kull*), jiwa universal (*nafs al-kull*), malaikat (*malâ'ikah*), sebab (*'illah*), akibat (*ma'lûl*), penciptaan tanpa pendahulu (*ibdâ'*), penciptaan (*khalq*), pembaruan (*ihdâs*), dan kekal (*qadîm*).

[393] **Bârî**: Menurut filsuf, *Bârî* tidak memiliki definisi (*hadd*) atau deskripsi (*rasm*), karena tidak memiliki genus (*jins*), pembeda (*fashl*), atau sifat akibat (*a'râdh*). Definisi terdiri dari genus dan pembeda, sedangkan deskripsi dari genus dan sifat akibat sebagai pembeda, dan semua ini melibatkan komposisi (*tarkîb*). Namun, ada penjelasan nama (*syarh ism*) untuk *Bârî*: "Entitas yang ada (*mawjûd*), keberadaannya tidak bergantung pada yang lain (*lâ yumkin an yakûn wujûduhu min ghayrihi*), dan keberadaan entitas lain mengalir darinya secara langsung atau tidak langsung (*tafîdh min wujûdihi*), sebagai sebab (*sabab*), dengan keberadaan yang wajib (*wâjib al-wujûd*)." Penjelasan ini diikuti: *Bârî* tidak majemuk (*muta'addid*) dalam

jumlah (*'adad*), kuantitas (*miqdâr*), atau bagian konstituen (*ajzâ' muqawwimah*), seperti benda dengan berbagai bentuk dan materi (*sûwar wa hayûlâ*); tidak majemuk dalam definisi, seperti manusia dengan "kehidupan" (*hayâh*) dan "berpikir" (*nâthiq*); tidak majemuk dalam relativitas (*izâfah*); tidak menerima perubahan (*taghayyur*) dalam esensi (*zât*) atau sifat (*sifât*). Filsuf menolak pluralitas (*ta'addud*) dan sifat pada *Bârî*, yang menjadi salah satu poin pertentangan (*mukhtalaf fîhi*).

[394] **Akal** (*'aql*): Istilah homonim (*ism musytarak*) yang digunakan berbeda oleh masyarakat umum (*'awâmm*), filsuf (*falâsifah*), dan teolog (*mutakallimûn*). Sebagai homonim, tidak ada definisi tunggal yang mencakup semua makna (*hadd jâmi'*). Masyarakat umum menggunakan *akal* dalam tiga makna:

1. Keutuhan fitrah bawaan manusia saat lahir (*salâmat al-khilqah al-awwaliyyah*). Orang dengan fitrah utuh disebut berakal (*dzû 'aql*). Definisi: "Kekuatan yang membedakan secara sempurna antara baik dan buruk" (*quwwah tufarriq bayn al-khayr wa al-sharr tamyîzan tâmman*).

[395] 2. Hukum universal yang diperoleh dari pengalaman (*al-ahkâm al-kulliyyah al-muktasabah bi-al-tajribah*). Definisi: "Kumpulan makna dan sifat di pikiran yang memungkinkan menentukan apa yang bermanfaat dan dapat dijadikan tujuan" (*majmû' ma'ânî wa sifât fî al-dzihn yumkin tashhîh al-manfa'ah wa al-maqsûd bihâ*). 3. Martabat dan penampilan manusia (*waqâr wa hay'ah*). Definisi: "Penampilan terpuji dalam gerakan, sikap, ucapan, dan pilihan manusia" (*hay'ah mahmûdah fî harakah al-insân wa wuqûfihi wa kalâmihi wa ikhtiyârihi*). Karena homonimi, orang berselisih tentang siapa yang "berakal" (*'âqil*). Seseorang berkata, "Ia berakal," merujuk pada keutuhan akal bawaan (*salâmat al-'aql al-fitriyyah*). Lainnya berkata, "Ia tidak berakal," merujuk pada kurangnya pengalaman (*'adam al-tajribah*), yaitu makna kedua.

[396] Dalam penggunaan filsuf, *akal* memiliki delapan makna: akal teoretis (*'aql nazharî*), akal praktis (*'aql 'amalî*), akal material (*'aql hayûlânî*), akal kebiasaan (*'aql bil-malakah*), akal aktual (*'aql bil-fi'l*), akal diperoleh (*'aql mustafâd*), akal aktif (*'aql fa''âl*), dan akal menurut kelompok teolog (*mutakallimûn*). Makna pertama, dijelaskan Aristoteles dalam *Kitâb al-Burhân*, adalah konsep dan penegasan bawaan (*tasawwurât wa tashdîqât fitriyyah*) yang membedakan dari pengetahuan (*'ilm*) yang diperoleh (*muktasab*). Filsuf menyebut yang bawaan sebagai *akal* dan yang diperoleh sebagai *pengetahuan* (*'ilm*), hanya masalah terminologi (*mas'alah istilâhiyyah*). Ini sesuai dengan definisi teolog, seperti Kadi Abu Bakr al-Baqillani: "Pengetahuan wajib tentang kemungkinan hal yang mungkin dan kemustahilan hal yang mustahil" (*ma'rifah darûriyyah bi-imkân al-mumkinât wa istihâlat al-mustahîlât*), seperti mengetahui sesuatu tidak bisa sekaligus kekal (*qadîm*) dan baru (*hâdits*) atau berada di dua tempat (*makânayn*).

[397] Makna *akal* lainnya dijelaskan filsuf dalam *Kitâb al-Nafs*:

- **Akal teoretis** (*'aql nazharî*): Kekuatan jiwa (*quwwat al-nafs*) untuk menerima hakikat universal (*mâhiyyât kulliyyah*) secara universal (*min haytsu hiya kulliyyah*). Pembatasan ini membedakannya dari indera (*hiss*) yang hanya menerima partikular (*juz'iyyât*) dan imajinasi (*khayâl*). Ini mirip dengan makna keutuhan fitrah (*salâmat al-khilqah*) menurut masyarakat umum.

[398] • **Akal praktis** (*'aql 'amalî*): Kekuatan jiwa (*quwwat al-nafs*) yang menggerakkan dorongan (*shawk*) menuju pilihan partikular (*juz'iyyât*) untuk tujuan yang diketahui melalui dugaan (*zhann*) atau kepastian (*yaqîn*). Ini adalah kekuatan penggerak (*quwwat muharrikah*), bukan pengetahuan (*'ilm*). Disebut *akal* karena tunduk pada petunjuk akal (*taba'iyyah li-*

*ishârât al-ʿaql*) dan memengaruhinya. Banyak orang berakal (*ʿâqil*) tahu bahaya mengikuti nafsu (*shahwah*), tetapi tidak bisa menahan diri, bukan karena cacat akal teoretis (*nazharî*), melainkan karena kelemahan akal praktis (*daʿf quwwat al-ʿaql al-ʿamalî*). Kekuatan ini diperkuat melalui disiplin (*riyâdhah*), perjuangan (*mujâhadah*), dan kebiasaan menentang nafsu (*mukhalafat al-shahawât*).

[399] Akal teoretis (*ʿaql nazharî*) memiliki empat kondisi:

1. Tanpa pengetahuan (*maʿrifah*), hanya potensi (*qâbiliyyah*), seperti pada anak kecil. Disebut *akal material* (*ʿaql hayûlânî*).
2. Saat anak memasuki fase pembedaan (*tamyîz*), potensi jauh (*quwwah baʿîdah*) menjadi potensi dekat (*quwwah qarîbah*). Anak menerima pengetahuan wajib (*maʿârif darûriyyah*) dan menegaskannya (*yusaddiq*), tidak seperti bayi. Disebut *akal kebiasaan* (*ʿaql bil-malakah*).
3. Ketika hal-hal yang dapat dipikirkan (*maʿqûlât*) ada di pikiran (*dzihn*), tetapi tidak dipikirkan saat itu, namun dapat dihadirkan kapan saja (*yastaqdimuhâ bil-fiʿl*). Disebut *akal aktual* (*ʿaql bil-fiʿl*).
4. Menyimpan pengetahuan (*maʿârif*) di pikiran untuk dipikirkan secara aktif (*yufakkir fîhâ bil-fiʿl*). Disebut *akal diperoleh* (*ʿaql mustafâd*), yaitu pengetahuan aktual (*maʿrifah bil-fiʿl*).

[400] Definisi:

- **Akal material** (*ʿaql hayûlânî*): Kekuatan jiwa untuk memahami hakikat entitas tanpa materi. Ini membedakan anak dari kuda (*faras*), yang hanya tahu yang aktual, bukan potensi.
- **Akal kebiasaan** (*ʿaql bil-malakah*): Kematangan akal material (*ʿaql hayûlânî*) hingga menjadi potensi dekat (*quwwah qarîbah li-al-fiʿl*).
- **Akal aktual** (*ʿaql bil-fiʿl*): Kematangan jiwa dengan bentuk-bentuk yang dipikirkan, dapat dihadirkan kapan saja.
- **Akal diperoleh** (*ʿaql mustafâd*): Hakikat yang terbentuk di jiwa dari luar, bebas dari materi.

[401] **Akal aktif** (*ʿaql faʿʿâl*): Berbeda sifatnya. Secara umum, merujuk pada setiap hakikat abstrak (*mâhiyyah mujarradah*). Definisi sebagai *akal*: "Substansi (*jawhar*) yang esensinya bebas dari materi dan keterkaitan materi, bukan karena abstraksi orang lain, berupa bentuk (*sûrî*) dan hakikat universal." Definisi sebagai *aktif*: "Substansi dengan sifat-sifat ini yang membimbing akal material (*ʿaql hayûlânî*) dari potensi ke aktual." *Substansi* (*jawhar*) di sini bukan "yang menempati ruang" seperti definisi teolog (*mutakallimûn*), melainkan yang berdiri sendiri. Pembatasan "berupa bentuk" (*sûrî*) membedakannya dari benda (*jism*) dan yang terkait materi. "Bukan karena abstraksi orang lain" membedakannya dari hal yang dipikirkan (*maʿqûlât*) yang diambil dari individu material (*afrâd mâddiyyah*) dan terbentuk di jiwa, yang abstrak karena akal, bukan secara esensi (*bi-dzâtihi*).

[402] Hubungan akal aktif (*ʿaql faʿʿâl*) dengan jiwa manusia (*nufûs al-nâs*), hal yang dipikirkan (*maʿqûlât*), dan kekuatan akal (*quwwat al-ʿaql*) seperti hubungan Matahari dengan benda yang dilihat (*madhrûbât*) dan kekuatan penglihatan (*quwwat al-bashar*). Penglihatan berpindah dari potensi ke aktual melalui Matahari (*bi-sabab al-syams*). Filsuf kadang menyebut *akal-akal* ini sebagai malaikat (*malâʾikah*). Teolog (*mutakallimûn*) berbeda pendapat tentang keberadaan substansi ini (*wujûd jawhar*), karena menurut mereka, entitas yang berdiri sendiri harus menempati ruang (*mutahayyiz*), kecuali Allah (*Allâh Taʿâlâ*). Bagi kebanyakan teolog, malaikat adalah benda halus yang menempati ruang (*ajsâm latîfah mutahayyizah*). Kebenaran isu ini dapat diverifikasi melalui *burhân*, tetapi definisi di sini adalah penjelasan kata (*syarh lafzhî*).

[403] **Jiwa** (*nafs*): Menurut filsuf, istilah homonim (*musytarak*). Dalam satu makna, umum bagi manusia, hewan, dan tumbuhan (*insân, hayawân, nabât*). Dalam makna lain, khusus untuk manusia dan malaikat langit. Definisi makna pertama: "Kesempurnaan pertama benda organik alami yang berpotensi hidup". Makna kedua: "Substansi non-benda (*jawhar ghayr jism*), kesempurnaan pertama benda, yang menggerakkan benda secara aktual atau potensial dengan kehendak melalui prinsip rasional (*mabda' nâthiq*)." Potensi (*bil-quwwah*) adalah pembeda jiwa manusia, sedangkan aktual (*bil-fi'l*) adalah pembeda atau sifat khas jiwa malaikat.

[404] Penjelasan definisi pertama: Ketika benih ditanam di tanah, ia menjadi mampu bertumbuh dan memakan, berbeda dari sebelumnya. Ini karena munculnya sifat (*sifah*) pada benih, yang tanpanya benih tidak dapat menerima bentuk (*sûrah*) dari pemberi bentuk (*mu'tî al-suwar*), yaitu Allah dan malaikat. Sifat ini adalah kesempurnaan benih (*kamâl al-bidhrah*). Karena itu, disebut "kesempurnaan pertama benda" (*kamâl awwal li-al-jism*), dan "kesempurnaan pertama" (*kamâl awwal*) digunakan sebagai genus (*jins*). Benih, air mani manusia, dan hewan memiliki sifat ini (*musytarak*). Jiwa (*nafs*) adalah bentuk (*sûrah*) relatif terhadap materi yang menyertainya (*mâddah mutalâzimah*), karena jiwa adalah sifat dan karakter alami (*thab' wa khuluq*) dalam materi. Dalam hal tindakan dan pengaruh (*fi'l wa athar*), jiwa adalah kekuatan (*quwwah*). Dalam hal jenis tumbuhan dan hewan (*naw' al-nabât wa al-hayawân*), jiwa adalah kesempurnaan (*kamâl*). Istilah "kesempurnaan" (*kamâl*) lebih sempurna maknanya daripada "kekuatan" (*quwwah*) atau "bentuk" (*sûrah*), sehingga digunakan sebagai genus dalam definisi (*jins fî al-hadd*).

[405] Istilah "alami" (*tabî'î*) dalam definisi membedakan jiwa dari yang buatan (*sinâ'î*). Bentuk (*sûrah*) benda buatan juga merupakan kesempurnaan, tetapi bukan jiwa. Istilah "organik" (*âlî*) membedakan jiwa dari kekuatan pada empat unsur (*quwâ al-'anâsir al-arba'ah*), yang menjalankan tindakan (*fi'l*) dan pengaruh (*athar*) secara langsung tanpa organ (*âlât*). Kekuatan jiwa (*quwâ al-nafs*) berfungsi melalui organ tubuh manusia (*a'dhâ'*). "Berpotensi hidup" (*qâbil li-al-hayâh bil-quwwah*) adalah pembeda lain (*fashl*), yaitu kemampuan jiwa untuk hidup melalui pertumbuhan (*numûw*) dan pemeliharaan diri melalui nutrisi (*taghaddhî*). Kadang jiwa hidup melalui dua kekuatan: merasa (*hiss*) dan bergerak (*harakah*). Dalam istilah "kesempurnaan pertama" (*kamâl awwal*), "pertama" (*awwal*) mengecualikan kekuatan merasa dan bergerak (*quwwat al-hiss wa al-harakah*), yang juga kesempurnaan benda (*kamâl al-jism*), tetapi bukan yang pertama, melainkan muncul setelah jiwa sebagai kesempurnaan pertama. Jiwa manusia dan falak (*aflâk*) bukan sifat atau karakter dalam materi (*thab' wa khuluq fî al-mâddah*), tetapi tetap kesempurnaan benda, yaitu memungkinkan benda bergerak dengan pilihan dan kehendak (*ikhtiyâr wa irâdah*). Gerakan falak selalu aktual (*bil-fi'l*), sedangkan manusia kadang berpotensi (*bil-quwwah*).

[406] Penjelasan istilah *akal universal* (*kullî 'aql*), *akal keseluruhan* (*'aql al-kull*), *jiwa universal* (*kullî nafs*), dan *jiwa keseluruhan* (*nafs al-kull*): Menurut filsuf, entitas terbagi tiga:

1. Benda (*ajsâm*), lapisan terendah (*adnâ marâtib al-wujûd*).
2. Akal aktif (*'uqûl fa''âlah*), lapisan tertinggi (*asyraf al-wujûd*), bebas dari materi dan keterkaitannya, hanya menggerakkan materi melalui dorongan.
3. Jiwa (*nufûs*), lapisan tengah, dipengaruhi akal dan memengaruhi benda, sebagai perantara (*wâsita*). Filsuf merujuk pada jiwa falak (*nufûs al-aflâk*), yang dianggap hidup (*hayy*), dan malaikat dekat sebagai akal aktif (*'uqûl fa''âlah*).

[407] *Akal universal* (*kullî 'aql*): Makna yang dipikirkan (*ma'nâ ma'qûl*) untuk akal-akal individu manusia (*'uqûl afrâd al-nâs*) yang banyak dan berbeda. Ini tidak memiliki keberadaan mandiri (*wujûd mustaqill*), hanya ada dalam konsep (*tasawwur*). Seperti *manusia universal* (*insân kullî*), yang merujuk pada makna yang dipikirkan (*ma'nâ ma'qûl*) dalam genus manusia (*jins*

*al-insân*), hadir di semua individu (*afrâd*). Kemanusiaan Zaid (*insâniyyat Zaid*) tidak identik secara substansi dengan kemanusiaan Amr (*insâniyyat 'Amr*), tetapi bentuk kemanusiaan Zaid di pikiran (*sûrat al-insâniyyah fî al-dzihn*) sesuai dengan semua individu manusia. Ini disebut *kemanusiaan universal* (*insâniyyah kulliyyah*). Demikian pula *akal universal* menurut filsuf.

[408] *Akal keseluruhan* (*'aql al-kull*): Dua makna:

1. Lebih sesuai dengan lafaz, "keseluruhan" (*kull*) merujuk pada seluruh alam (*'âlam*). Penjelasan: "Totalitas esensi yang bebas dari materi dalam segala aspek, tidak bergerak secara esensial atau akibat, tetapi menggerakkan melalui dorongan" . Tingkat terendahnya adalah akal aktif (*'aql fa''âl*) yang mengeluarkan jiwa manusia dari potensi ke aktual dalam pengetahuan rasional. Totalitas ini adalah prinsip-prinsip keseluruhan (*mabâdi' al-kull*) setelah Prinsip Pertama, yang menciptakan keseluruhan dari ketiadaan (*ibdâ' al-kull*).

[409] 2. "Keseluruhan" (*kull*) merujuk pada benda terjauh (*jism ab'ad*), yaitu falak kesembilan (*al-falak al-tâsi'*), yang berputar dalam satu hari satu malam, menggerakkan semua falak di dalamnya (*jami' al-aflâk*). Badannya disebut *badan keseluruhan* (*jism al-kull*), gerakannya *gerakan keseluruhan* (*harakat al-kull*). Ini adalah benda terbesar yang diciptakan (*akbar al-makhlûqât*), disebut *'arsy* oleh filsuf. *Akal keseluruhan* (*'aql al-kull*) dalam makna ini: "Substansi bebas dari materi (*jawhar mujarrad min jamî' al-jihât*), sumber gerakan keseluruhan melalui dorongan, dengan keberadaan sebagai entitas pertama dari Yang Maha Awal" (*al-wujûd al-awwal min al-awwal*). Filsuf mengklaim ini sesuai dengan hadis Nabi: "Yang pertama diciptakan Allah adalah akal, lalu Allah berkata, 'Datanglah,' dan ia datang..." (*awwal mâ khalaqa Allâh al-'aql, fa-qâla ta'âla, ta'âl, fa-ta'âla...*).

[410] *Jiwa universal* (*kullî nafs*): Makna yang dipikirkan (*ma'nâ ma'qûl*) untuk jiwa-jiwa individu yang banyak dan berbeda, seperti *akal universal* (*kullî 'aql*). *Jiwa keseluruhan* (*nafs al-kull*): Totalitas substansi non-benda yang mengatur benda langit, menggerakkannya dengan pilihan rasional, sebagai kesempurnaan. Hubungan *jiwa keseluruhan* dengan *akal keseluruhan* seperti hubungan jiwa manusia (*nufûs al-nâs*) dengan akal aktif (*'aql fa''âl*). *Jiwa keseluruhan* adalah sebab dekat keberadaan benda alami, berada setelah *akal keseluruhan* dalam urutan keberadaan (*tartîb al-wujûd*), dan keberadaannya mengalir dari *akal keseluruhan*.

[411] **Malaikat** (*malak*): Definisi: "Substansi rasional yang hidup dan berakal (*jawhar hayy nâthiq*), homogen (*basît*), abadi (*bâqî*), bertindak sebagai perantara antara *Bârî Ta'âlâ* dan benda duniawi." Sebagian malaikat bersifat akal (*'aqlî*), sebagian jiwa (*nafsî*). Ini definisi malaikat menurut filsuf.

[412] **Sebab** (*'illah*): Definisi menurut filsuf: "Setiap esensi yang keberadaan aktual (*wujûd bil-fi'l*) esensi lain bergantung padanya secara aktual (*mawjûd bil-fi'l*), dan keberadaan aktualnya tidak bergantung pada esensi lain itu"

**Akibat** (*ma'lûl*): "Setiap esensi yang keberadaan aktualnya bergantung pada keberadaan esensi lain, dan keberadaan esensi lain itu tidak bergantung padanya". "Bergantung pada keberadaan" (*yatawaqqaf 'alâ wujûd*) berbeda dari "bersama keberadaan" (*ma'a wujûd*). "Bergantung" berarti esensi itu mungkin secara intrinsik, dan keberadaan wajibnya (*wujûb al-wujûd bil-fi'l*) berasal dari esensi lain (*min dzât âkhar*), bukan dirinya sendiri. Esensi lain ini ada secara aktual (*mawjûd bil-fi'l*) dan secara wajib menghasilkan keberadaan itu. Akibat mungkin ada sendiri (*mumkin bi-dzâtihi*), wajib dengan sebab (*wâjib bi-al-'illah*), dan mustahil tanpa sebab.

[413] "Bersama keberadaan" (*ma'a wujûd*): Jika satu esensi ada, esensi lain juga ada, dan jika satu hilang, yang lain juga hilang. Meski ada perbedaan antara dua bentuk keterkaitan (*luzûm*),

sebab dan akibat ada bersama (*ma'a*). Jika akibat ada (*ma'lûl mawjûd*), sebab harus ada sebelumnya (*lâzim an yakûn al-'illah mawjûdah*). Jika sebab ada (*'illah mawjûdah*), akibat mengikuti (*lâzim yalzam wujûd al-ma'lûl*). Jika akibat hilang, sebab harus hilang lebih dulu. Namun, hilangnya akibat tidak mengharuskan hilangnya sebab. Jika sebab hilang, akibat harus hilang.

[414] **Penciptaan tanpa pendahulu** (*ibdâ'*): Istilah homonim (*ism musytarak*) dengan dua makna:

1. Menciptakan sesuatu tanpa materi atau perantara.
2. Keberadaan sesuatu tanpa perantara atau sebab, yang secara intrinsik tidak ada (*ma'dûm bi-dzâtihi*), tetapi kehilangan sifat ketiadaan ini. Dalam makna kedua, Akal Pertama (*al-'aql al-awwal*) adalah yang diciptakan tanpa pendahulu (*mubda'*), karena keberadaannya tidak berasal dari dirinya (*lâ min dzâtihi*), secara intrinsik tidak ada (*al-'adam asluhu*), dan kehilangan ketiadaan ini.

[415] **Penciptaan** (*khalq*): Istilah homonim. Bisa berarti pemberian keberadaan secara umum, atau pemberian keberadaan dari materi dan bentuk. Dalam makna kedua, kadang merujuk pada penciptaan dari ketiadaan (*ihtirâ'*), yaitu menciptakan tanpa materi yang memiliki potensi keberadaan sebelumnya.

[416] **Pembaruan** (*ihdâs*): Istilah homonim dengan dua makna:

1. Temporal (*zamânî*): Membawa sesuatu ke dalam keberadaan yang sebelumnya tidak ada di masa lalu.
2. Non-temporal (*ghayr zamânî*): Memberikan keberadaan yang bukan sifat intrinsik esensi, tidak terikat waktu tertentu, melainkan sepanjang waktu.

[417] **Kekal** (*qadîm*): Digunakan dalam beberapa makna, relatif atau mutlak (*mutlaq*):

- **Relatif**: Satu entitas memiliki durasi keberadaan ke belakang lebih lama daripada entitas lain. Maka, ia kekal relatif terhadap yang lain.
- **Mutlak**: Dua jenis:
  1. Temporal (*zamânî*): Ada dalam waktu tak terbatas ke belakang.
  2. Esensial (*dzâtî*): Esensi yang keberadaannya tidak bergantung pada prinsip lebih tinggi atau sebab. Kekal temporal mencakup entitas tanpa keberadaan temporal (, tetapi ada (*mawjûd*), seperti malaikat (*malâ'ikah*), langit (*samâwât*), dan menurut filsuf, semua prinsip alam (*mabâdi' al-'âlam*). Kekal esensial hanya *Bârî Ta'âlâ*, tanpa sebab atau prinsip lebih tinggi (*lâ 'illah wa lâ mabda' a'lâ*).

**Kedua: Definisi yang Digunakan dalam Ilmu Alam (Fisika)**

[418] Kami akan menjelaskan lima puluh lima istilah berikut: bentuk, materi awal, subjek, predikat, materi, unsur, elemen, komponen, sifat alami, karakter, benda, substansi, sifat akibat, api, udara, air, tanah, alam, falak, bintang, Matahari, Bulan, gerakan, masa, waktu, saat, tempat, kekosongan, kepenuhan, ketiadaan, diam, kecepatan, kelambatan, dorongan, kecenderungan, berat, ringan, panas, dingin, basah, kering, kasar, halus, keras, lembut, longgar, transparan, ekspansi, kontraksi, bersinggungan, berpotongan, berdampingan, menyatu, berurutan, dan tidak berurutan.

[419] **Bentuk** (*surah*): Istilah homonim dengan enam makna:

1. Jenis (*naw'*). Kadang merujuk pada jenis di bawah genus (*jins*). Definisi: Sama dengan definisi jenis, dijelaskan dalam *Kitab Sebelum Kias* (*Kitab Qiyastan Oncajilar*).
2. Kesempurnaan (*kamal*) yang melengkapi kesempurnaan kedua jenis. Definisi: Segala

sesuatu yang ada pada suatu entitas, bukan bagiannya, yang tanpanya entitas itu tidak dapat ada, dan menjadi sebab keberadaannya. Contoh: Pengetahuan dan kebajikan (*fadhail*) pada manusia.

3. Hakikat entitas (*mahiyyat al-mawjudat*) secara umum. Definisi: Sesuatu yang ada pada suatu entitas, bukan bagiannya, yang tanpanya entitas itu tidak dapat ada dalam bentuk apa pun.
4. Realitas (*haqiqah*) yang menahan subjeknya (*mahall*) dalam keberadaan (*wujud*). Definisi: Sesuatu yang ada pada entitas lain tanpa menjadi bagiannya, tidak dapat ada terpisah darinya, dan entitas tempatnya berada ada karena sebabnya. Contoh: Bentuk air (*surah al-ma'*) pada materi awal air (*hayula al-ma'*), sehingga materi awal air hanya ada secara aktual (*bil-fi'l*) dengan bentuk air atau bentuk lain yang serupa (*surah ukhra bi-hukm surah al-ma'*). Bentuk ini adalah lawan dari materi awal (*hayula*).
5. Realitas (*haqiqah*) yang menjadi sebab keberadaan jenis alami (*naw' thabi'i*). Definisi: Sesuatu yang ada pada entitas lain tanpa menjadi bagiannya, tidak dapat ada terpisah darinya, entitas tempatnya berada dapat ada tanpanya, tetapi jenis alami ada karena sebabnya. Contoh: Bentuk manusia (*surah al-insan*) dan hewan (*surah al-hayawan*) pada benda alami (*jism thabi'i*) yang ditetapkan untuknya.
6. Kesempurnaan terpisah (*kamal mufariq*), seperti jiwa manusia. Definisi: Bagian terpisah yang bukan benda, yang bersatu dengan bagian benda untuk membentuk jenis alami, yaitu manusia.

[420] **Materi Awal** (*hayula*): Definisi: *Hayula* mutlak adalah substansi (*jawhar*) yang keberadaan aktualnya (*wujud bil-fi'l*) muncul karena menerima bentuk kebendaan melalui kemampuan untuk menerima bentuk. *Hayula* tidak memiliki bentuk dalam esensinya (*dzatihi*) kecuali secara potensial (*bil-quwwah*). Menurut filsuf, benda (*jism*) terbagi dua secara kualitatif (*taqsim ma'nawi*), bukan kuantitatif (*taqsim kammiyyah*), yaitu bentuk (*surah*) dan *hayula*. Membuktikan keberadaan atau ketidakberadaan *hayula* adalah topik panjang dan teknis. Segala sesuatu yang dapat menerima kesempurnaan atau sifat (*washf*) yang tidak dimilikinya dari luar disebut *hayula*. Sehingga, *hayula* adalah materi (*hayula*) bagi yang belum dimilikinya dan subjek (*mawdhu*) bagi yang sudah dimilikinya. Contoh: Materi kursi adalah subjek (*mawdhu*) bentuk kursi, sedangkan *hayula* abu adalah hasil pembakaran.

[421] **Subjek** (*mawdhu*): Definisi: Sesuatu yang memiliki kemampuan untuk menerima kesempurnaan (*qabil li-kamal*) yang telah disiapkan dan ditetapkan untuknya. Seperti *hayula* yang tidak berdiri sendiri melainkan melalui apa yang melekat padanya, setiap tempat (*mahall*) yang berdiri karena esensinya dan membuat apa yang melekat padanya berdiri disebut *mawdhu*. Juga, setiap makna yang diberi predikat positif atau negatif disebut *mawdhu* (subjek), sebagai lawan predikat (*mahmul*).

[422] **Materi** (*madda*): Kadang sinonim dengan *hayula*. Definisi: Setiap subjek (*mawdhu*) yang bersatu dengan sesuatu lain, muncul secara bertahap di atasnya, dan menerima kesempurnaan. Contoh: Air mani (*nuthfah*) dan darah (*dam*) untuk bentuk makhluk hidup. Materi yang bersatu kadang dari jenis yang sama (*naw' wahid*), kadang dari jenis lain (*naw' akhar*).

[423] **Unsur** (*unsur*): Nama asal pertama (*asl awwal*) dalam subjek (*mawdhu'at*). Definisi: Tempat awal yang menerima berbagai bentuk melalui transformasi, sehingga menghasilkan entitas dari jenis berbeda. Penerimaan bentuk ini bisa mutlak (*mutlaq*), seperti pada *hayula* awal, atau bersyarat sebagai benda, yaitu tempat awal dari benda yang menghasilkan benda lain melalui penerimaan bentuk benda.

[424] **Elemen** (*ustukus*): Definisi: Benda awal (*jism awwal*) yang, ketika bersatu, menghasilkan benda awal lain yang berbeda jenisnya, disebut elemen (*ustukus*) benda tersebut. *Ustukus*

adalah unsur terakhir (*unsur akhir*) dan titik akhir dalam proses analisis (*tahlil*) benda hingga unsur-unsurnya. Ketika benda diuraikan hingga *ustukus*-nya, tidak ada pemisahan lebih lanjut. Pemisahan setelahnya hanya menjadi bagian homogen (*ajza' mutashabihat*) dalam *ustukus*.

[425] **Komponen** (*rukun*): Definisi: Bagian homogen (*juz' basit*) yang merupakan bagian esensial alam, seperti falak (*aflak*) dan unsur (*unsurat*). Sesuatu bisa menjadi: *rukun* bagi alam, *ustukus* bagi entitas yang terbentuk darinya, dan *unsur* bagi entitas yang dihasilkan darinya, baik melalui komposisi dan transformasi (*tarkib wa istihalah*) atau transformasi saja (*istihalah faqat*). Contoh: Udara (*hawa*) adalah unsur awan melalui kondensasi, tetapi bukan *ustukus*-nya. Namun, udara adalah *ustukus* dan *unsur* tumbuhan.

[426] **Falak** (*falak*): Definisi: Komponen (*rukun*) yang bukan *ustukus* atau unsur (*unsur*) dari bentuk (*surah*). Bentuk falak memiliki subjek (*mawdhu*), tetapi tidak memiliki unsur (*unsur*). Ini berlaku jika *mawdhu* merujuk pada sesuatu yang aktual ada di dalam falak, bukan tempat (*mahall*) yang dapat ada sendiri tanpa bergantung pada yang lain (*mawjud bi-nafsihi*).

[427] Istilah *hayula*, *mawdhu*, *unsur*, *madda*, *ustukus*, dan *rukun* kadang digunakan secara sinonim tanpa memperhatikan perbedaan teknisnya. Salah satu istilah dapat menggantikan yang lain, dan makna yang dimaksud ditentukan berdasarkan konteks (*qara'in*).

[428] **Sifat Alami** (*thabi'at*): Definisi: Prinsip awal esensial dari setiap perubahan dan ketetapan suatu entitas. Contoh: Batu jatuh ke bawah saat dilepaskan dari atas bukan karena sifat kebendaannya (*jismiyyah*), tetapi karena makna dan sifat khusus dalam batu (*ma'na wa khassiyyah*) yang membedakannya dari benda lain. Makna ini membedakan batu dari api, yang cenderung naik ke atas. Makna ini adalah prinsip gerakan tersebut dan disebut *thabi'at*. Kadang gerakan itu sendiri disebut *thabi'at*, seperti "sifat alami batu adalah jatuh ke bawah". Kadang *thabi'at* merujuk pada unsur (*unsur*) atau bentuk esensial (*surah dzatiyyah*). Dokter menggunakan istilah *thabi'at* untuk temperamen (*mizaj*), panas bawaan, struktur organ (*hay'at al-adha*), gerakan (*harakat*), dan jiwa tumbuhan (*nafs nabatiyyah*). Setiap istilah ini memiliki definisi lain yang tidak relevan dengan pembahasan ini, sehingga kami hanya menggunakan makna pertama.

[429] **Karakter** (*thab'*): Definisi: Setiap struktur (*hay'at*) yang menyempurnakan jenis (*naw'*), baik secara aktif (*fi'li*) maupun pasif (*infi'ali*). *Thab'* lebih umum daripada *thabi'at*. Kadang sesuatu terjadi karena *thabi'at* tetapi bukan karena *thab'* secara alami (*bi-al-thab'*). Contoh: Jari berlebih. Jari ini seperti berasal dari *thab'* dalam sifat alami individu (*thabi'at shakhsiyyah*), tetapi bukan dari *thab'* dalam sifat alami universal (*thabi'at kulliyyah*). *Thab'* mencakup aspek aktif (*fi'l*) dan pasif (*infi'al*), sehingga lebih umum daripada *thabi'at*, yang hanya prinsip aktif (*mabda' fi'li*).

[430] **Benda** (*jism*): Istilah homonim. Kadang merujuk pada entitas yang menyatu, terbatas (*mutanahi*), dan berpotensi memiliki tiga dimensi yang dapat diukur. Maksudnya adalah dapat diukur secara potensial (*bil-quwwah*), meski tidak aktual (*bil-fi'l*). Kadang merujuk pada bentuk (*surah*) yang memungkinkan munculnya panjang, lebar, dan kedalaman dengan batas tertentu, bagaimanapun dihubungkan (*kayfa ntasaba*). Dalam makna kedua, *jism* berbeda dari makna pertama: Jika kebendaan (*jismiyyah*) tidak mensyaratkan batas tertentu dan dimensi yang dapat diukur, dan alam dianggap tak terbatas, setiap bagian alam disebut *jism*. *Jism* juga merujuk pada substansi (*jawhar*) yang terdiri dari *hayula* dan *surah*, yang memiliki sifat ini.

[431] Perbedaan antara kuantitas (*kamm*) dan bentuk *jism* (*surah al-jism*): Setiap kali bentuk potongan air atau lilin *diubah, tiga dimensi terbatasnya yang dapat diukur berubah, dan*

*tidak ada dimensi yang tetap sama secara jumlah.* Namun, bentuk yang menerima kondisi ini tetap sama secara jumlah tanpa berubah. Bentuk ini adalah kebendaan (*jismiyyah*) atau sifat menjadi benda (*jismiyyat al-jism*). Ketika benda mengalami kondensasi (*takaathuf*), seperti udara menjadi awan atau air, atau ekspansi (*inbisath*), seperti air menjadi uap (*bukhâr*), bentuk kebendaannya tidak berubah atau bertransformasi, tetapi dimensi dan kuantitasnya berubah. Ini menunjukkan perbedaan antara bentuk benda dalam kategori kuantitas dan bentuk dalam kategori substansi (*surah fi al-jawhar*).

[432] **Substansi** (*jawhar*): Istilah homonim dengan beberapa makna:

1. Esensi (*dzat*) setiap entitas, seperti manusia atau warna putih (*bayadh*). Disebut *jawhar* dan *dzat* putih (*jawhar al-bayadh*).
2. Setiap entitas di alam (*mawjud fi al-'alam*) yang esensinya tidak memerlukan esensi lain untuk ada secara aktual (*wujud bil-fi'l*). Ini maksud filsuf dalam "*jawhar* adalah yang berdiri sendiri".
3. Entitas dengan sifat ini yang dapat menerima sifat-sifat berlawanan secara berurutan.
4. Setiap esensi yang keberadaannya tidak bergantung pada tempat (*mahall*) atau subjek (*mawdhu*). Ini terminologi filsuf kuno (*falasifah qadim*). Perbedaan *mawdhu* dan *mahall* telah dijelaskan sebelumnya. Maksud filsuf "entitas yang tidak ada pada subjek" adalah entitas yang berdiri sendiri secara aktual (*qaim bi-nafsihi bil-fi'l*) dan tidak bergantung pada tempat konstituen (*mahall muqawwim*).

**[433]** Tidak ada kontradiksi jika *jawhar* ada secara aktual pada tempat (*mahall*) yang tidak dapat ada tanpanya (*la qaim bidunihi*). Jadi, *jawhar* ada pada *mahall* tetapi tidak pada *mawdhu*. Dalam makna pertama, setiap entitas seperti putih (*bayadh*), panas (*hararah*), gerakan (*harakat*), dan pengetahuan (*'ilm*) adalah *jawhar*. Prinsip Pertama (*al-mabda' al-awwal*) adalah *jawhar* dalam semua makna kecuali makna ketiga (menerima sifat berlawanan secara berurutan). Namun, demi adab agama (*adab dini*), kadang Prinsip Pertama tidak disebut *jawhar*. *Hayula* adalah *jawhar* dalam makna keempat dan kelima, bukan ketiga. *Suret* adalah *jawhar* dalam makna kelima, tetapi bukan dalam makna kedua, ketiga, atau keempat. Teolog (*mutakallimun*) membatasi *jawhar* pada *jawhar fard* yang tak terbagi dan menempati ruang (*mutahayyiz*). Mereka menyebut yang terbagi sebagai *jism*, bukan *jawhar*, dan menghindari menyebut Prinsip Pertama yang Maha Mulia (*'aziz wa jalil*) sebagai *jawhar*. Setelah makna dijelaskan, memperdebatkan nama dan istilah (*alfadh*) adalah kebiasaan orang-orang yang kurang mampu (*'adat al-naqisin*).

[434] **Sifat Akibat** (*aradh*): Istilah homonim dengan beberapa makna:

1. Segala sesuatu yang ada pada tempat (*mahall*) disebut *aradh*.
2. Segala sesuatu yang ada pada subjek (*mawdhu*) disebut *aradh*.
3. Makna universal tunggal (*ma'na kulli mufrad*) yang menjadi predikat banyak entitas (*yuklam 'ala katsirin*) tanpa menjadi konstituen (*ghayr muqawwim*) disebut *aradh*. Ini adalah *aradh* yang berlawanan dengan esensial (*dzati*) dalam *Kitab Sebelum Kias* (*Kitab Qiyastan Oncajilar*).
4. Setiap makna atau sifat (*ma'na wa khassiyyah*) yang ada di luar karakter alami entitas (*thab' al-shay'*) disebut *aradh*.
5. Setiap makna yang menjadi predikat suatu entitas karena keberadaan sesuatu lain yang bersamanya (*muqarin*) disebut *aradh*.
6. Setiap makna yang pada awalnya tidak ada disebut *aradh*.

Bentuk (*surah*) hanya *aradh* dalam makna pertama. Ini juga makna *aradh* yang digunakan teolog (*mutakallimun*) sebagai lawan substansi (*jawhar*). Putih (*abyadh*), yaitu entitas dengan sifat keputihan (*bayadh*), seperti salju (*thalj*), kapur (*jir*), dan kamper (*kafur*), bukan *aradh*

dalam makna pertama dan kedua, tetapi *aradh* dalam makna ketiga, karena *abyadh* sebagai predikat bukan konstituen (*ghayr muqawwim*), tidak bergantung pada subjek atau tempat (*mawdhu aw mahall*), melainkan substansi (*jawhar*). Sebaliknya, keputihan (*bayadh*) ada dengan bergantung pada tempat dan subjek (*mahall wa mawdhu*). *Bayadh* bukan predikat salju; tidak dikatakan "keputihan salju" (*bayadh thalj*), tetapi "salju putih" (*thalj abyadh*), di mana putih merujuk pada entitas putih (*abyadh*). Ini bukan predikasi mutlak (*yuklam mutlaq*). Gerakan batu ke bawah (*harakat al-hajar ila asfal*) adalah *aradh* dalam makna pertama, kedua, dan ketiga, tetapi bukan *aradh* dalam makna keempat, kelima, dan keenam. Gerakan batu ke atas (*harakat al-hajar ila al-'uluww*) adalah *aradh* dalam semua makna. Gerakan seseorang yang duduk di kapal (*harakat al-qa'id fi al-safinah*) adalah *aradh* dalam makna keenam dan keempat, sehingga dikatakan "gerakannya bersifat akibat" (*harakatuhu 'aradhiyyah*).

[435] **Falak** (*falak*): Menurut filsuf, falak adalah benda homogen (*jism basit*) berbentuk bola (*kurah*) yang tidak menerima pembentukan dan kehancuran, bergerak secara alami (*bi-al-thab'*) pada lingkungannya (*muhit*), dan mengelilingi lingkungannya (*muhit bi-muhitihi*).

[436] **Bintang** (*kawkab*): Benda homogen (*jism basit*) berbentuk bola yang tempat alaminya adalah jiwa falak (*nafs al-falak*). Ciri-cirinya: memberi cahaya (*mudi*), tidak menerima pembentukan dan kehancuran, bergerak pada titik tengah (*wasat*) tetapi tidak mengelilinginya.

[437] **Matahari** (*syams*): Bintang terbesar dalam massa, dengan cahaya paling kuat, dan tempat alaminya adalah falak keempat.

[438] **Bulan** (*qamar*): Planet yang tempat alaminya adalah falak terbawah. Bulan menerima cahaya dan penerangan dari Matahari dalam berbagai bentuk. Warna esensial Bulan cenderung hitam.

[439] **Api** (*nar*): Benda homogen (*jism basit*) yang sifat alaminya panas dan kering, secara alami bergerak dari tengah ke luar di bawah falak Bulan untuk tetap stabil.

[440] **Udara** (*hawa*): Benda homogen (*jism basit*) yang sifat alaminya panas, lembap, transparan, dan halus, bergerak menuju tempat di atas falak tanah dan di bawah falak api.

[441] **Air** (*ma'*): Benda homogen (*jism basit*) yang sifat alaminya dingin, lembap, dan transparan, bergerak menuju tempat di bawah falak udara dan di atas tanah.

[442] **Bumi** (*ardh*): Benda homogen (*jism basit*) yang sifat alaminya dingin dan kering, bergerak menuju tengah dengan turun ke arahnya.

[443] **Alam** (*alam*): Totalitas semua benda alami homogen. Setiap keseluruhan entitas homogen disebut *alam*, seperti ucapan filsuf tentang "alam sifat alami" , "alam jiwa" , dan "alam akal".

[444] **Gerakan** (*harakat*): Kesempurnaan pertama dari sesuatu yang berpotensi (*bil-quwwah*) dalam aspek potensinya. Atau: Keluar dari keadaan potensial ke aktual tanpa terjadi dalam satu saat. Filsuf menyebut setiap perubahan (*taghayyur*) sebagai *harakat*. Gerakan keseluruhan adalah gerakan benda terjauh (*jism ab'ad*) pada titik tengah (*wasat*), mencakup semua gerakan pada titik tengah dan lebih cepat darinya.

[445] **Masa** (*dahr*): Makna yang dipikirkan (*ma'na ma'qul*) yang dipahami dari atribusi ketetapan dan ketidakberubahan kepada jiwa (*nafs*) sepanjang waktu.

[446] **Waktu** (*zaman*): Ukuran gerakan dari segi prioritas dan posterioritas (*taqaddum wa ta'akhkhur*).

[447] **Saat** (*an*): Wadah berdasarkan imajinasi (*zarf wahmi*) yang mencakup masa lalu dan masa depan secara bersamaan. Atau: Ukuran waktu dalam imajinasi yang kecil dan berdampingan dengan saat hakiki sejenis.

[448] **Tempat** (*makan*):

1. Permukaan dalam benda yang mengelilingi yang bersinggungan dengan permukaan luar benda yang dikelilingi.
2. Permukaan bawah tempat benda berat bertumpu.
3. Makna ketiga, yang tidak ada (*ma'dum*): Dimensi (*ab'ad*) yang diisi oleh benda yang berada di tempat, sama dengan dimensi benda itu. Jika tempat bisa tetap ada tanpa benda, dimensi ini disebut kekosongan (*khala'*). Jika kekosongan tidak mungkin ada tanpa benda, tempat adalah dimensi berbeda dari dimensi kekosongan. Namun, istilah *makan* tidak memiliki makna ini.

[449] **Kekosongan** (*khala'*): Dimensi (*bu'd*) yang diasumsikan memiliki tiga dimensi tanpa materi. Kemampuan diisi atau dikosongkan adalah ciri kekosongan. Jika kekosongan tidak dianggap ada, definisi ini hanya penjelasan kata.

[450] **Kepenuhan** (*mala'*): Benda (*jism*) yang dimensinya (*ab'ad*) mencegah benda lain masuk ke dalamnya.

[451] **Ketiadaan** (*'adam*): Salah satu prinsip entitas temporal. Definisi: Ketidakhadiran esensi suatu entitas pada sesuatu yang dapat menerimanya dan menjadi tempat keberadaannya.

[452] **Diam** (*sukun*): Keadaan entitas yang dapat bergerak tetapi tidak bergerak, tetap sama dalam kuantitas, kualitas, tempat, dan kondisi pada dua saat berurutan.

[453] **Kecepatan** (*sur'ah*): Sifat gerakan yang menempuh jarak panjang dalam waktu singkat.

[454] **Kelambatan** (*bath'*): Sifat gerakan yang menempuh jarak pendek dalam waktu lama.

[455] **Dorongan** (*itimad*) **dan Kecenderungan** (*mayl*): Sifat (*kayfiyyah*) yang membuat benda melawan sesuatu yang menghalangi gerakannya ke arah tertentu.

[456] **Ringan** (*khiffah*): Kekuatan alami yang menggerakkan benda dari tengah ke luar secara alami.

[457] **Berat** (*thaqil*): Kekuatan alami (*quwwah thabi'iyyah*) yang menggerakkan benda ke tengah secara alami.

[458] **Panas** (*hararah*): Sifat aktif (*kayfiyyah fi'liyyah*) yang menggerakkan benda ke atas karena menghasilkan ringan (*tawlid al-khiffah*). Panas menyatukan entitas sejenis (*mutajanisah*) dan memisahkan entitas berbeda jenis (*ghayr mutajanisah*), serta menyebabkan ekspansi (*inbisath*) yang termasuk kategori kualitas pada benda padat (*jism kathif*). Panas juga menyebabkan kondensasi (*takaathuf*) yang termasuk kategori kondisi, karena melarutkan benda panas dan mengangkatnya secara tersembunyi.

[459] **Dingin** (*burudah*): Sifat aktif (*kayfiyyah fi'liyyah*) yang menyatukan benda sejenis atau berbeda jenis melalui pengumpulan (*tajmi'*), dengan mengikat dan memadatkan (*ta'liq wa takaathuf*) dalam kategori kualitas, sehingga menyebabkan kontraksi (*tadhiq*).

[460] **Basah** (*rutubah*): Sifat pasif (*kayfiyyah infi'aliyyah*) yang membuat benda mudah berkontraksi dan berubah bentuk, tetapi tidak mempertahankan bentuk baru dan kembali ke bentuk aslinya sesuai gerakan alami kuantitasnya (*harakat thabi'iyyah li-kammiyyatihi*).

[461] **Kering** (*yubus*): Sifat pasif (*kayfiyyah infi'aliyyah*) yang membuat benda sulit berubah bentuk atau berkontraksi (*tadhiq*), dan sulit kembali ke bentuk alami setelah berubah bentuk.

[462] **Kasar** (*khushunah*): Benda (*jism*) yang permukaannya terbagi menjadi bagian dengan posisi berbeda.

[463] **Halus** (*mulasah*): Benda (*jism*) yang permukaannya terbagi menjadi bagian dengan posisi sama.

[464] **Keras** (*salabah*): Benda (*jism*) yang permukaannya hanya sulit ditembus ke dalam.

[465] **Lembut** (*lin*): Benda (*jism*) yang permukaannya mudah ditembus ke dalam.

[466] **Longgar** (*rikhwah*): Benda lembut (*jism lin*) yang mudah pecah atau tercerai-berai.

[467] **Transparan** (*shaffafiyyah*): Benda (*jism*) yang tidak memiliki warna esensial (*la lawn dzati fihi*) dan memungkinkan melihat apa yang ada di belakangnya.

[468] **Ekspansi** (*inbisath*): Istilah homonim dengan beberapa makna:
1. Gerakan benda (*harakat al-jism*) dari jumlah kecil ke jumlah lebih besar. Ekspansi selalu disertai perubahan kepadatan menjadi lebih tipis.
2. Sifat kepadatan ini disebut *inbisath*.
3. Gerakan bagian benda (*harakat ajza' al-jism*) dari kedekatan ke jarak, memungkinkan benda lebih tipis masuk di antara bagiannya. Gerakan ini dalam kategori posisi (*min bab al-wadh'*). Gerakan dalam makna pertama dalam kategori kualitas.
4. Struktur posisi bagian benda (*hay'at wadh' al-ajza'*) disebut *inbisath*.

**Kontraksi** (*tadhiq*): Berlawanan dengan *inbisath*, memiliki empat makna yang berlawanan dengan makna *inbisath*: gerakan dalam kuantitas, kualitas (*fi al-kayf*), posisi (*fi al-wadh'*), dan struktur posisi.

[469] **Pengumpulan** (*ijtima'*): Satu makna yang mencakup banyak entitas. **Pemisahan** (*tafriq*): Lawan dari *tajm'*.

[470] **Bersinggungan** (*mutamasan*): Dua entitas yang ujungnya berada pada posisi sama, tanpa ada entitas sejenis di antara mereka.

[471] **Berpotongan** (*mutadakhil'*): Sesuatu yang sepenuhnya bercampur dan bertemu dengan entitas lain (*mulâqi lahu*), sehingga satu tempat cukup untuk keduanya.

[472] **Berdampingan** (*muttasil*): Istilah homonim dengan tiga makna:

1. Berdampingan dalam dirinya (*muttasil fi nafsihi*), kategori kuantitas. Definisi: Sesuatu yang bagiannya memiliki batas bersama. Deskripsi (*rasm*): Sesuatu yang dapat dibagi tanpa batas.
2. Sifat akibat (*aradh*) dari kuantitas berdampingan (*kamm muttasil*) dalam makna pertama, yaitu entitas yang berdampingan dengan ujung sama.
3. Gerakan dalam posisi (*harakat fi al-wadh'*) yang hanya ada bersama posisi. Jika ujung dua entitas sama secara aktual tidak terpisah dari ujung entitas lain secara aktual, seperti sambungan anggota tubuh atau tulang pada sendi. Secara umum, *muttasil* adalah sesuatu yang bersentuhan (*mutamass*), sulit dipisahkan, dan terhubung (*muta'alliq*) sebagai lawan dari pemisahan (*tafriq*).

[473] **Penyatuan** (*ittihad*): Istilah homonim dengan beberapa makna:

1. Kebersamaan entitas (*mawjudat*) dalam satu predikat esensial atau akibat. Contoh:

Kamper (*kafur*) dan salju (*thalj*) dalam keputihan (*bayadh*), manusia (*insan*) dan sapi (*baqar*) dalam kehidupan (*hayat*).

2. Kebersamaan predikat pada satu subjek. Contoh: Rasa (*ta'm*) dan aroma (*rayiha*) pada apel (*tuffah*).
3. Kebersamaan subjek dan predikat pada satu esensi. Contoh: Manusia (*insan*) sebagai keseluruhan jiwa (*nafs*) dan tubuh (*badan*).
4. Pengumpulan banyak benda (*ijtima' ajsâm katsirah*). Ini terjadi melalui: perpanjangan berurutan seperti kota (*madinah*), sentuhan dan singgungan seperti kursi (*kursi*) dan sofa (*diwan*), atau keterhubungan seperti organ makhluk hidup (*adha' al-hayy*). Penyatuan paling layak adalah ketika banyak benda membentuk satu benda secara numerik (*jism wahid bi-al-'adad*), dengan batas bersama hilang dan ujung masing-masing hilang, sehingga kehilangan ciri individu (*fardiyyah*) dan menjadi satu secara numerik.

[474] **Berurutan** (*tata'li*): Keberadaan entitas dengan posisi tanpa ada entitas sejenis di antaranya.

[475] **Tertib** (*tawali*): Sesuatu yang berada setelah entitas lain relatif terhadap prinsip tertentu, tanpa ada entitas sejenis di antaranya.

**Ketiga: Definisi yang Digunakan dalam Ilmu Matematika (Riyazi)**

[476] Karena dalam buku *Tahafut al-Falasifa* kami tidak membahas ilmu matematika secara mendetail, di sini kami hanya akan menyampaikan sebagian kecil istilah-istilahnya. Beberapa istilah ini kadang digunakan sebagai contoh atau dasar dalam bidang metafisika (*ilahiyyat*) dan fisika (*tabi'iyyat*). Istilah yang akan kami bahas adalah enam berikut: ujung, tak terbatas, titik, garis, permukaan, dan dimensi.

[477] **Ujung** (*nihayah*): Batas (*hadd*) dari sesuatu yang memiliki kuantitas (*kamm*), sehingga tidak ada lagi bagian dari entitas tersebut di luar batas ini.

[478] **Tak Terbatas** (*la nihayah lah*): Kuantitas (*kamm*) yang, bagian mana pun yang diambil darinya, selalu ditemukan sesuatu di luar bagian tersebut yang bukan pengulangan darinya.

[479] **Titik** (*nuqtah*): Esensi (*dzat*) yang memiliki posisi (*wadh'*) dan tidak dapat dibagi, merupakan ujung garis.

[480] **Garis** (*khatt*): Kuantitas (*miqdar*) yang hanya dapat dibagi pada arah panjangnya. Garis adalah ujung permukaan.

[481] **Permukaan** (*sath*): Kuantitas (*miqdar*) yang dapat dibentuk oleh dua bagian yang berpotongan pada sudut tegak lurus. Permukaan adalah ujung benda.

[482] **Dimensi** (*bu'd*): Segala sesuatu yang berada antara dua ujung yang tidak berpotongan, dengan arah yang dapat ditunjukkan. Ciri dimensi adalah kemungkinan mengandaikan ujung lain sejenis selain kedua ujung tersebut.

[483] Perbedaan antara dimensi (*bu'd*) dan tiga kuantitas (*miqdar*)—titik (*nuqtah*), garis (*khatt*), dan permukaan (*sath*)—adalah sebagai berikut: Kadang ada dimensi garis (*bu'd khatti*) tanpa garis (*khatt*), atau dimensi permukaan (*bu'd sathiy*) tanpa permukaan (*sath*). Misalnya, pada benda tanpa pemisahan, jika dua titik diasumsikan, ada dimensi di antara keduanya, tetapi tidak ada garis (*khatt*). Demikian pula, jika dua garis berhadapan diasumsikan pada benda tersebut, ada dimensi di antara keduanya, tetapi tidak ada permukaan (*sath*). Permukaan hanya ada jika benda secara aktual terpisah, misalnya menjadi beberapa bagian. Garis hanya ada jika ada permukaan pada benda. Jadi, ada perbedaan antara panjang (*tul*) dan garis (*khatt*), serta lebar (*'ardh*) dan permukaan (*sath*). Dimensi antara dua titik tersebut

adalah panjang (*tul*), bukan garis (*khatt*). Dimensi antara dua garis tersebut adalah lebar (*'ardh*), bukan permukaan (*sath*). Meskipun setiap garis memiliki panjang (*tul*) dan setiap permukaan memiliki lebar (*'ardh*), perbedaan ini tetap ada. Dengan demikian, tujuan bagian *Kitab Definisi* (*Kitab al-Hudud*) telah tercapai, baik dalam hal aturan utama topik maupun definisi yang diberikan.

# KITAB KEEMPAT
# BAGIAN WUJUD DAN HUKUM-HUKUMNYA

[484] Tujuan kitab ini adalah meneliti bagian-bagian keberadaan (*wujud*), yaitu bagian-bagian universalnya (*aqsam kulliyyah*), dan memeriksa sifat-sifat akibat esensial (*a'radh dzatiyyah*) yang melekat pada bagian-bagian ini hanya karena statusnya sebagai keberadaan (*min haytsu huwa mawjud*). Inilah yang dimaksud dengan hukum-hukum keberadaan (*ahkam al-wujud*). Perbedaan antara sifat akibat esensial (*a'radh dzatiyyah*) dan sifat akibat non-esensial (*a'radh ghayr dzatiyyah*) telah dijelaskan sebelumnya. Predikat (*mahmulat*) yang melekat pada suatu entitas (*shay'*) terbagi menjadi:

1. Predikat yang tidak memiliki sesuatu yang lebih khusus darinya.
2. Predikat yang memiliki sesuatu yang lebih khusus (*ma lahu akhass minhu*). Predikat umum (*'amm*), yaitu yang memiliki sesuatu yang lebih khusus, terbagi menjadi beberapa jenis, di antaranya adalah pembeda (*fashl*) dan sifat akibat esensial (*a'radh dzatiyyah*). Perbedaan antara keduanya telah dijelaskan sebelumnya. Suatu entitas terbagi menjadi jenis-jenisnya (*anwa'*) melalui pembeda (*fashl*) dan ke dalam kondisi-kondisi berbeda (*ahwal mukhtalifah*) melalui sifat akibat (*a'radh*).

[485] Seperti yang telah dibahas secara umum sebelumnya, pembagian keberadaan (*wujud*) menjadi sepuluh bagian—satu substansi (*jawhar*) dan sembilan sifat akibat (*a'radh*)—mirip dengan pembagian berdasarkan pembeda (*fashl*), meskipun tidak sesuai dengan hakikat (*haqiqah*). Kami juga telah menyebutkan hal-hal yang mengeluarkan pembeda (*fashl*) dari statusnya sebagai pembeda, sebagaimana keberadaan (*wujud*) dan keentitasan (*shay'iyyah*) dikeluarkan dari status genus (*jins*), sehubungan dengan hakikat pembeda (*haqiqat al-fashl*) dan keterkaitannya dengan hakikat (*mahiyyah*). Ini sesuai dengan istilah-istilah yang telah dijelaskan sebelumnya.

[486] Pembagian keberadaan (*wujud*) menjadi potensial (*bil-quwwah*) dan aktual (*bil-fi'l*); satu (*wahid*) dan banyak (*katsir*); mendahului (*mutaqaddim*) dan mengikuti (*muta'akhkhir*); umum (*'amm*) dan khusus (*khass*); universal (*kulli*) dan partikular (*juz'i*); kekal (*qadim*) dan temporal (*hadits*); sempurna (*tamm*) dan kurang (*naqis*); sebab (*'illah*) dan akibat (*ma'lul*); wajib (*wajib*) dan mungkin (*mumkin*), serta yang setara dengannya, mirip dengan pembagian berdasarkan sifat akibat esensial (*a'radh dzatiyyah*). Sesungguhnya, sifat-sifat ini tidak melekat pada keberadaan karena sesuatu yang lebih umum daripada keberadaan (*ashya' a'amm min al-wujud*), karena tidak ada yang lebih umum daripada keberadaan. Juga, sifat-sifat ini tidak melekat karena sesuatu yang lebih khusus, seperti gerakan (*harakat*), karena gerakan melekat pada keberadaan bukan karena statusnya sebagai keberadaan, melainkan karena statusnya sebagai benda (*jism*). Tujuan kitab ini adalah memeriksa dua cabang ilmu berikut.

## BAGIAN-BAGIAN KEBERADAAN

[487] Bagian-bagian keberadaan (*aqsam al-wujud*) terdiri dari sepuluh jenis yang berbeda. Demikian pula, jejak dan pengaruhnya di pikiran (*athar fi al-dzihn*), yaitu pengetahuan

tentangnya, juga terdiri dari sepuluh jenis yang berbeda. Pengetahuan bergantung dan tunduk pada yang diketahui. Makna pengetahuan adalah bahwa bentuk (*surah*) atau pola (*naqshh*) dari sesuatu dalam pikiran adalah representasi (*mitsal*) yang sesuai dengan yang diketahui. Oleh karena itu, terdapat sepuluh istilah untuk sepuluh bagian ini, karena istilah-istilah (*a fadh*) bergantung pada jejak dan pengaruh yang muncul di pikiran sesuai dengan entitas di dunia eksternal. Istilah-istilah tersebut adalah: substansi (*jawhar*), kuantitas (*kammiyyah*), kualitas (*kayfiyyah*), hubungan (*idhafah*), tempat (*makan*), waktu (*zaman*), posisi (*wadh'*), kepemilikan (*milk*), pengaruh aktif (*fi'l*), dan pengaruh pasif (*infi'al*). Inilah istilah-istilah yang ditetapkan oleh ahli logika (*mantiqiyyun*). Kami akan menjelaskan makna masing-masing istilah ini. Setelah maknanya dipahami sepenuhnya, tidak ada perdebatan tentang istilah (*a fadh*).

**Tentang Substansi**

[488] Ketahuilah bahwa keberadaan (*mawjud*), dalam satu pembagian (*taqsim*), terbagi menjadi dua: substansi (*jawhar*) dan sifat akibat (*aradh*). Istilah *jawhar* dan *aradh*, seperti dijelaskan sebelumnya, bersifat homonim (*musytarak*), yaitu memiliki banyak makna. Namun, di sini kami hanya mengacu pada satu makna. Substansi (*jawhar*) merujuk pada keberadaan yang tidak ada pada subjek. Sifat akibat (*aradh*) merujuk pada sesuatu yang ada pada subjek. Subjek (*mawdhu*) merujuk pada tempat terdekat (*mahall qarib*) yang keberadaannya (*wujuduhu*) tidak bergantung pada sesuatu yang melekat padanya untuk menahannya dalam keberadaan, melainkan berdiri sendiri. Misalnya, manusia (*insan*), atau lebih tepatnya benda (*jism*), tidak bergantung pada warna (*lawn*) yang melekat padanya untuk keberadaannya (*wujuduhu*). Hakikat benda (*mahiyyat al-jism*) tidak bergantung pada warna (*lawn*), melainkan warna adalah sifat akibat (*aradh*) yang melekat setelah hakikat benda ada secara esensial. Sifat akibat warna berbeda dari bentuk keairan pada air. Ketika bentuk keairan terpisah dari air karena berubah menjadi udara (*hawa*), hal ini mengubah hakikat air. Ini juga berbeda dari panas (*hararah*) atau dingin (*burudah*). Ketika panas atau dingin terpisah dari air, hakikat air tidak berubah.

[489] Jika ditanya, "Apa itu panas atau dingin?" (*ma al-sakhun aw al-barid*), kami menjawab, "Itu air" (*huwa ma'*). Tetapi jika ditanya, "Apa itu udara?" (*ma al-hawa'*), kami tidak menjawab, "Itu air" (*huwa ma'*). Meskipun kami bisa menambahkan, "Itu air panas atau dingin" (*ma' sakhun aw barid*), kami tidak akan berkata, "Udara adalah air yang mengembang dan menyebar" (*ma' takhalkhal wa muntashir*), karena bentuk keairan telah hilang. Teolog menyebut bentuk ini juga sebagai *aradh*, karena mereka mengartikan *aradh* sebagai sesuatu yang ada pada tempat (*mahall*). Bentuk ini ada pada tempat (*mahall*). Namun, istilah (*istilah*) tidak boleh diperdebatkan. Setiap kelompok berhak menggunakan istilah *aradh* untuk apa yang mereka maksud. Meski begitu, mereka tidak dapat menyangkal perbedaan antara pendinginan air yang menghilangkan panas dan bentuk keairan yang hilang saat air berubah menjadi udara. Dalam kasus kedua, yang hilang mengubah jawaban atas pertanyaan "Apa itu?" (*ma huwa*), sedangkan dalam kasus pertama, yang hilang tidak mengubah jawaban.

[490] Dalam terminologi teolog (*mutakallimun*), substansi (*jawhar*) adalah sesuatu yang tidak ada pada tempat (*mahall*). Jadi, bentuk keairan bukan *jawhar*. Dalam terminologi filsuf (*falasifah*), substansi (*jawhar*) adalah sesuatu yang tidak ada pada subjek. Jadi, bentuk (*surah*) adalah *jawhar*. Ketika air berubah menjadi udara, makna bersama antara air dan udara juga disebut *jawhar* oleh filsuf, yaitu materi awal (*hayula*). Dengan memahami makna subjek (*mawdhu*) dan perbedaan antara *mawdhu* dan tempat (*mahall*), substansi (*jawhar*) terbagi menjadi:

a. Substansi yang tidak ada pada subjek dan tidak dapat menjadi predikat, seperti Zaid, Amr, atau benda individu (*jawhar fardi*).

b. Substansi yang tidak ada pada subjek tetapi dapat menjadi predikat, seperti manusia (*insan*), benda (*jism*), dan hewan (*hayawan*), yaitu substansi universal (*jawhar kulli*).

Kami menunjuk Zaid sebagai subjek (*mawdhu*) dan mempredikatkan substansi universal kepadanya, seperti "Zaid adalah manusia" (*Zaid insan*), "Zaid adalah makhluk hidup" (*Zaid hayy*), "Zaid adalah benda" (*Zaid jism*).

[491] Dengan demikian, predikat (*mahmul*) adalah substansi (*jawhar*), bukan sifat akibat (*aradh*). Predikat ini membantu memahami esensi subjek (*dzat al-mawdhu*), tidak berada di luar esensi, dan berbeda dari sifat akibat yang dipredikatkan pada substansi. Sifat akibat seperti keputihan (*bayadh*) berada di luar esensi substansi. Oleh karena itu, subjek tidak didefinisikan dengan definisi predikat ini. Misalnya, keputihan didefinisikan sebagai "warna yang memukau mata" , tetapi kami tidak mendefinisikan substansi (*jawhar*) yang menjadi subjeknya dengan keputihan. Namun, manusia (*insan*), makhluk hidup (*hayy*), benda (*jism*), dan sejenisnya dipredikatkan pada Zaid, dan didefinisikan dengan definisi (*hadd*) yang juga mendefinisikan subjek (*mawdhu*), seperti "Zaid adalah makhluk hidup, berakal, fana, benda, memiliki jiwa, merasa, dan bergerak dengan kehendak" (*Zaid hayy, 'aqil, mayyit, jism, dhu nafs, hassâs, mutaharrik bi-iradah*). Ini menjelaskan perbedaan antara substansi universal dan substansi individu.

[492] Semua sifat akibat (*a'radh*) ada pada subjek (*fi mawdhu*). Sifat akibat terbagi menjadi:

1. Yang digunakan sebagai predikat, yaitu sifat akibat universal (*a'radh kulliyyah*). Misalnya, warna (*lawn*) dipredikatkan pada hitam (*sawad*), putih (*bayadh*), dan warna lain (*alwan ukhra*), seperti "hitam adalah warna" (*sawad lawn*), "putih adalah warna" (*bayadh lawn*).
2. Yang tidak digunakan sebagai predikat, yaitu sifat akibat individu (*a'radh fardiyyah*), seperti Zaid menulis atau keputihan individu. Tidak mungkin mempredikatkan, "Zaid adalah menulis" atau "Zaid adalah keputihan". Ketika dikatakan "Zaid menulis" atau "Zaid putih", ini bukan mempredikatkan warna putih, melainkan berarti "ia memiliki kemampuan menulis" atau "ia putih". Demikian pula, "ia memiliki kemanusiaan" tidak menjadikan manusia sebagai predikat. Predikasi (*hamli*) hanya mungkin untuk entitas universal (*kulli*), baik substansi (*jawhar*) maupun sifat akibat (*aradh*). Entitas individu (*fardi*), baik *jawhar* maupun *aradh*, tidak dapat menjadi predikat. Makna universal (*kulli*) akan dibahas dalam hukum-hukum keberadaan (*ahkam al-wujud*).

[493] Jika ditanya, "Mana yang lebih utama dalam makna substansi (*jawhariyyah*), substansi universal (*jawhar kulli*) atau substansi individu (*jawhar juzi*)?" Kami menjawab: Seperti yang akan dijelaskan nanti, keberadaan substansi universal (*wujud al-jawhar al-kulli*) bergantung pada substansi individu (*jawhar juzi*). Tanpa substansi individu, substansi universal tidak akan ada. Jadi, individu mendahului universal dalam urutan. Namun, individu membutuhkan universal untuk dipahami (*li-yu'qal*), tetapi tidak untuk keberadaannya. Penjelasan lebih lanjut akan diberikan saat membahas makna universal.

[494] Jika ditanya, "Apa saja bagian substansi (*aqsam al-jawhar*)?" Kami menjawab: Jika substansi hanya merujuk pada sesuatu yang ada tanpa tempat (*mahall*) atau subjek (*mawdhu*), maka substansi terbagi menjadi dua: benda (*jism*) dan non-benda (*ghayr jism*), yaitu yang menempati ruang dan tidak menempati ruang. Benda (*jism*) terbagi menjadi yang bernutrisi dan tidak bernutrisi. Yang bernutrisi terbagi menjadi hidup (*hayy*) dan tidak hidup (*ghayr hayy*). Yang hidup terbagi menjadi berakal (*nathiq*) dan tidak berakal (*ghayr nathiq*). Semua hewan masuk dalam kategori tidak berakal (*ghayr nathiq*), masing-masing dipisahkan oleh pembeda (*fashl*) spesifik yang menahannya dalam keberadaan, meskipun kita tidak selalu menyadari atau dapat mengungkapkannya. Perbedaan bentuk dan struktur (*surah wa hay'at*) mereka bergantung pada perbedaan jenis esensinya. Yang bernutrisi mencakup berbagai

jenis tumbuhan, masing-masing memiliki pembeda spesifik (*fashl khass*), meskipun kita tidak menyadarinya. Substansi tidak bernutrisi mencakup falak (*falak*), bintang (*kawkab*), empat unsur, dan semua mineral. Inilah bagian-bagian substansi (*aqsam al-jawhar*).

[495] Sebagian besar teolog berpendapat bahwa semua substansi yang menempati ruang (*jawhar mutahayyiz*) adalah sejenis (*min jins wahid*) dan hanya berbeda karena sifat akibatnya (*a'radh*). Hakikat benda adalah satu, yaitu menempati ruang (*tahayyuz*) dan tersusun (*tarkib*). Kehidupan benda (*hayat al-jism*) berarti kehidupan ada bersamanya. Namun, filsuf berpendapat bahwa substansi ini berbeda karena perbedaan definisi esensinya. Mereka juga menyatakan bahwa sifat-sifat (*sifat*) yang menyebabkan perubahan dalam jawaban "Apa itu?" (*ma huwa*) dan menahankan hakikat dalam keberadaan mengharuskan perbedaan esensi. Tujuan kami di sini bukan menentukan pandangan mana yang benar, melainkan menjelaskan makna substansi (*jawhar*) dan bagian-bagiannya, yang telah tercapai.

**Tentang Kuantitas (*Kammiyyah*) dan Ukuran (*Miqdar*)**

[496] Ketahuilah bahwa kuantitas (*kammiyyah*) adalah sifat akibat (*aradh*) yang terdiri dari makna yang secara esensial menerima pembagian (*taqsim*), kesetaraan (*musawat*), dan ketiadaan keduanya. Kesetaraan (*musawat*), ketidaksetaraan (*tafawut*), dan pembagian (*tajzi'*) adalah sifat yang melekat pada kuantitas (*lawahiq kam*). Jika sifat ini melekat pada sesuatu selain kuantitas, itu bukan karena esensinya, melainkan melalui kuantitas. Kuantitas terbagi menjadi dua: kuantitas berkelanjutan (*muttasil*) dan kuantitas terpisah (*munfasil*). Kuantitas berkelanjutan (*kammiyyah muttasil*) adalah kuantitas yang bagian-bagiannya memiliki batas bersama (*hadd musytarak*) di mana kedua ujungnya bertemu. Misalnya, titik (*nuqtah*) bagi garis (*khatt*), garis (*khatt*) bagi permukaan (*sath*), dan saat (*an*) yang memisahkan masa lalu (*madhi*) dan masa depan (*mustaqbal*) bagi waktu.

[497] Kuantitas berkelanjutan (*kammiyyah muttasil*) terbagi menjadi dua: memiliki posisi dan tidak memiliki posisi. Yang memiliki posisi adalah kuantitas yang bagian-bagiannya berkelanjutan (*muttasil*), tetap ada, dan ada bersama-sama, sehingga setiap bagian dapat ditunjukkan posisinya relatif terhadap yang lain. Sebagian kuantitas ini, seperti garis (*khatt*), hanya menerima pembagian dari satu arah. Sebagian lain, seperti permukaan (*sath*), menerima pembagian dari dua arah yang berpotongan tegak lurus. Sebagian lagi, seperti benda (*jism*), menerima pembagian dari tiga arah yang ada bersama.

[498] Tempat (*makan*) juga merupakan kuantitas dengan posisi, karena tempat adalah permukaan dalam yang mengelilingi dan mencakup benda yang dikelilingi, yang menjadi tempatnya. Sebagian orang berpendapat bahwa tempat air di dalam wadah, jika air dipisahkan dan tidak digantikan, adalah ruang kosong. Menurut yang menerima pandangan ini, ini termasuk kuantitas berkelanjutan (*kammiyyah muttasil*), karena menerima pembagian (*taqsim*), kesetaraan (*musawat*), dan ketidaksetaraan (*tafawut*).

[499] Waktu (*zaman*) adalah ukuran gerakan, tetapi tidak memiliki posisi. Meskipun waktu memiliki sifat berkelanjutan (*ittisal*) karena masa lalu (*madhi*) dan masa depan (*mustaqbal*) bertemu pada satu ujung saat (*an*), bagian-bagiannya tidak ada bersama-sama atau tetap.

[500] Kuantitas terpisah (*kammiyyah munfasil*) adalah kuantitas yang bagian-bagiannya tidak memiliki batas bersama, baik secara potensial (*bil-quwwah*) maupun aktual (*bil-fi'l*), seperti bilangan (*'adad*) dan ucapan. Misalnya, bilangan sepuluh tidak memiliki keterkaitan berkelanjutan antara bagian-bagiannya. Jika lima ditempatkan dari satu sisi dan lima dari sisi lain, tidak ada batas bersama seperti titik bagi garis atau saat bagi waktu.

[501] Ucapan (*kalam*) juga terkait dengan kuantitas (*kammiyyah*), karena segala sesuatu yang

ukurannya dapat ditentukan dengan sebagian bagiannya adalah pemilik kuantitas. Misalnya, ukuran bilangan sepuluh ditentukan dengan mengulang satu sebanyak sepuluh kali atau dua sebanyak lima kali. Tidak ada bilangan yang ukurannya tidak ditentukan oleh sebagian bagiannya. Demikian pula waktu (*zaman*): jam (*sa'ah*) menentukan ukuran malam dan siang, malam dan siang menentukan ukuran bulan, dan bulan menentukan ukuran tahun. Ini berfungsi seperti satuan pengukur panjang. Ukuran ucapan juga ditentukan oleh sebagian bagiannya, seperti dalam ilmu arudh, di mana kesetaraan (*muwazanah*) diketahui melalui keseimbangan (*tasawi*) dan ketidaksetaraan melalui ketidakseimbangan. Inilah bagian-bagian universal kuantitas.

**Tentang Kualitas (*Kayfiyyah*)**

[502] Kualitas (*kayfiyyah*) merujuk pada struktur (*hay'at*) yang digunakan untuk menjawab pertanyaan "Bagaimana itu?" (*kayfa huwa*) tentang entitas individu. Istilah "individu" mengecualikan pembeda (*fashl*), karena pembeda disebutkan dalam pertanyaan tentang genus. Secuara umum, kualitas (*kayfiyyah*) adalah setiap struktur (*hay'at*) yang inheren pada benda (*jism*), yang keberadaannya tidak memerlukan hubungan dengan sesuatu di luar benda atau hubungan antar bagian benda. Dua pembeda dalam definisi ini membedakan kualitas dari hubungan (*idhafah*) dan posisi (*wadh'*), yang akan dibahas nanti.

[503] Kualitas (*kayfiyyah*) kemudian terbagi menjadi:

1. Kualitas yang khusus untuk kuantitas (*kammiyyah*), seperti persegi pada permukaan, lurus pada garis, atau genap/ganjil pada bilangan.
2. Kualitas yang tidak khusus untuk kuantitas. Kualitas yang tidak khusus untuk kuantitas terbagi menjadi:
   - Kualitas yang dapat dirasakan (*kayfiyyah mahsusah*), yaitu yang memengaruhi indera, seperti warna (*lawn*), rasa (*ta'm*), bau (*rayiha*), panas (*hararah*), dingin (*burudah*), dan sejenisnya. Kualitas yang me inheren dan stabil, seperti kuningnya emas (*sufrah al-dhahab*) atau manisnya madu, disebut *kayfiyyat*. Kualitas yang cepat hilang, seperti memerahnya wajah karena malu (*humar al-wajh min al-haya'*) atau pucatnya wajah karena takut (*sufrah al-wajh min al-khawf*), disebut pengaruh pasif (*infi'al*).
   - Kualitas yang tidak dapat dirasakan (*ghayr mahsusah*), terbagi menjadi:
     - ♦ Predisposisi atau kecenderungan terhadap sesuatu, seperti kemampuan untuk sembuh, ketahanan (*sabat*), atau kekuatan melawan pukulan.
     - ♦ Kesempurnaan (*kamal*) yang bukan predisposisi, seperti ilmu (*'ilm*) atau kesehatan (*sihhah*).

[504] Predisposisi untuk menahan (*muqawamah*) atau dipengaruhi (*infi'al*) disebut kekuatan alami (*quwwah thabi'iyyah*), seperti kemampuan sembuh, ketahanan, atau kekuatan melawan jatuh. Jika predisposisi sulit memengaruhi tetapi mudah dipengaruhi, ini disebut kelemahan (*dhaf*), seperti kerentanan terhadap penyakit atau kelembutan (*lin*). Kesehatan berbeda dari kemampuan sembuh. Seseorang yang memiliki predisposisi untuk sembuh belum tentu sehat (*shahih*), dan seseorang yang rentan sakit bisa jadi sehat.

[505] Untuk kesempurnaan (*kamal*) yang tidak dapat dirasakan secara langsung dan bukan predisposisi, yang cepat hilang, seperti kemarahan orang yang tenang atau sakitnya orang sehat, disebut kondisi (*hal*). Yang stabil dan permanen, seperti ilmu atau kesehatan, disebut kebiasaan. Ilmu di sini merujuk pada ilmu yang diperoleh melalui usaha panjang dan pelatihan, bukan ilmu pemula yang mudah hilang. Ilmu adalah kualitas tidak terasa yang me inheren pada jiwa.

**Tentang Hubungan (*Idhafah*)**

[506] Hubungan (*idhafah*) adalah sesuatu yang keberadaannya bergantung pada perbandingan dengan sesuatu lain, tanpa keberadaan independen. Misalnya, kebapakan (*ubuwwah*) relatif terhadap keanakan (*bunuwwah*). Namun, "bapa" (*ab*) itu sendiri bukan *idhafah*, karena memiliki keberadaan independen, seperti kemanusiaan (*insaniyyah*). Perbedaan *idhafah* dari kualitas (*kayfiyyah*) dan kuantitas (*kammiyyah*) jelas. Inilah yang dimaksud dengan *idhafah*.

[507] Bagian-bagian *idhafah* diklasifikasikan berdasarkan kategori yang terkait dengannya. *Idhafah* melekat pada substansi (*jawhar*) dan sifat akibat (*a'radh*).

- Jika melekat pada substansi (*jawhar*), muncul hubungan seperti bapak-anak (*ab wa ibn*), tuan-budak (*sayyid wa 'abd*), dan sejenisnya.
- Jika melekat pada kuantitas (*kammiyyah*), muncul hubungan seperti kecil-besar, sedikit-banyak, setengah-ganda.
- Jika melekat pada kualitas (*kayfiyyah*), muncul hubungan seperti kebiasaan (*malakah*), kondisi, indera, yang dirasakan, ilmu, dan yang diketahui.
- Jika melekat pada tempat (*makan*), muncul hubungan seperti atas-bawah, kanan-kiri.
- Jika melekat pada waktu (*zaman*), muncul hubungan seperti cepat-lambat, sebelum-sesudah. Begitu pula dengan kategori lain.

[508] *Idhafah* juga dapat diklasifikasikan sebagai:

1. Dua entitas yang dinamai berbeda, seperti bapak-anak (*ab wa ibn*), tuan-budak (*sayyid wa 'abd*).
2. Dua entitas yang dinamai sama, seperti saudara, teman, tetangga.
3. Dua entitas dengan akar kata sama tetapi struktur gramatikal berbeda (*musytaqq*), seperti pemilik-dipunyai (*malik wa mamluk*), mengetahui-diketahui (*'alim wa ma'lum*), merasa-dirasakan (*hassas wa mahsus*).

[509] Jika entitas yang dihubungkan (*mudhaf*) tidak ada dengan sifat hubungan, *idhafah* hilang. Bapak adalah manusia, tetapi tidak dihubungkan sebagai manusia. Hubungan ditunjukkan oleh istilah "bapa" (*ab*). Tanda hubungan (*'alamat al-idhafah*) adalah kesetaraan (*tasawi*) dalam hubungan dua arah.

Misalnya, bapa adalah bapa anak, dan anak adalah anak bapa. Namun, tidak bisa dikatakan "bapa adalah bapa manusia" lalu "manusia adalah manusia bapa". Jika dikatakan "kemudi adalah kemudi yang berkemudi", tanpa nama khusus untuk yang berkemudi, bisa dikatakan "yang berkemudi adalah berkemudi karena kemudi". Demikian pula, "tangan adalah tangan pemilik tangan", dan "pemilik tangan adalah pemilik tangan karena tangan". Jika dikatakan "kemudi adalah kemudi perahu", ini tidak bisa dibalik, karena tidak semua perahu punya kemudi. Dalam kasus ini, yang dihubungkan tidak disebutkan dalam istilah hubungan.

[510] Jika dikatakan "tangan adalah tangan manusia", tidak bisa dibalik menjadi "manusia adalah manusia tangan". Untuk kesetaraan (*tasawi*), harus dikatakan "tangan adalah tangan pemilik tangan". Syarat kesetaraan adalah hubungan searah, sehingga kedua entitas ada secara aktual (*bil-fi'l*) atau potensial (*bil-quwwah*). Jika tidak, ada anggapan prioritas (*taqaddum*). Ciri *idhafah* adalah jika salah satu entitas diketahui secara menyeluruh, yang lain juga diketahui. Keberadaan salah satu entitas bersama yang lain, tanpa prioritas (*la qabl wa la ba'd*). Kadang ilmu (*'ilm*) dan yang diketahui (*ma'lum*) dianggap tidak setara, dengan yang diketahui mendahului. Namun, ini keliru. Ilmu adalah representasi mental, sehingga tidak perlu prioritas (*la taqaddum wa la ta'akhkhur*) antara yang diketahui (*ma'lum*), ilmu (*'ilm*),

dan status mengetahui (*'alim*). Namun, jika yang diketahui hanya potensial (*bil-quwwah*), itu mendahului ilmu aktual (*bil-fi'l*), tetapi bukan ilmu potensial (*bil-quwwah*).

**Tentang Tempat (*Makan*)**

[511] Tempat (*makan*) merujuk pada hubungan substansi (*jawhar*) dengan ruang yang melingkupinya. Misalnya, pada pertanyaan "Di mana Zaid?", jawabannya "Zaid di pasar" atau "Zaid di rumah" . "Di rumah" tidak merujuk pada rumah itu sendiri, melainkan keberadaan Zaid di rumah, yang merupakan sifat akibat (*aradh*) bagi Zaid. Setiap benda (*jism*) memiliki tempat (*makan*), tetapi beberapa tempat jelas berbeda (*bayyin*), seperti tempat manusia atau bagian dari alam (*ajza' al-'alam*). Tempat alam secara keseluruhan diketahui melalui bukti (*burhan*), dan menurut satu interpretasi (*ta'wil*), alam memiliki tempat.

[512] Setiap benda (*jism*) memiliki tempat terdekat dan tempat umum yang lebih kecil dan lebih dekat ke yang pertama, yang mencakup benda tersebut. Misalnya, "Zaid di rumah" merujuk pada tempat terdekat (*makan qarib*), yaitu ruang yang melingkupi permukaan tubuhnya di bagian bawah. Kemudian, secara berurutan, tempatnya adalah kota, wilayah, negara, bumi, dan alam. Maka dikatakan, "Zaid ada di rumah, di kota, di negara, di bumi, dan di alam".

[513] Jenis tempat (*anwa' al-makan*) terbagi menjadi:

- Tempat esensial (*dzati*), seperti dalam "di rumah" atau "di pasar".
- Tempat relatif (*idhafi*), seperti atas-bawah, kanan-kiri, di tengah-di sekitar, di antara, di belakang, di dekat, bersama, di atas, dan sejenisnya.

Benda tidak memiliki tempat relatif (*idhafi*) tanpa tempat esensial (*dzati*). Misalnya, sesuatu yang "di atas", dalam pengertian tempat, harus memiliki tempat esensial.

**Tentang Pertanyaan Kapan (Mata)**

[514] Waktu (*mata*) adalah hubungan sesuatu dengan waktu terbatas yang sejajar dengan keberadaannya, dengan ujung-ujungnya sesuai dengan ujung keberadaannya, atau waktu terbatas (*zaman mahdud*) yang menjadi bagiannya. Secara umum, waktu adalah jawaban atas pertanyaan "Kapan?" (*mata*). Waktu terbatas (*zaman mahdud*) ditentukan berdasarkan jaraknya dari "sekarang" (*al-an*) ke arah masa lalu (*madhi*) atau masa depan (*mustaqbal*), baik dengan nama waktu populer (*ism mashhur*), seperti kemarin (*ams*), lusa (*awwal min ams*), besok (*ghadan*), tahun depan (*'am al-qabil*), hingga seratus tahun, atau peristiwa dengan jarak waktu diketahui, seperti "zaman sahabat" (*'ahd al-sahabah*) atau "waktu hijrah" (*waqt al-hijrah*).

[515] Waktu terbatas (*zaman mahdud*) bisa primer atau sekunder. Waktu primer adalah waktu yang sejajar dengan keberadaan sesuatu, tidak terpisah darinya, dan selaras dengannya. Waktu sekunder adalah waktu besar yang mencakup waktu primer sebagai bagiannya. Misalnya, suatu perang terjadi selama enam jam dalam satu hari dari satu bulan dalam satu tahun. Enam jam adalah waktu primer yang sesuai dengan perang, sedangkan hari, bulan, dan tahun adalah waktu sekunder, di mana waktu primer dihubungkan sebagai bagian. Maka dikatakan, "Perang terjadi pada tahun anu".

[516] Keselarasan waktu (*musawaqat al-zaman*) dengan keberadaan sesuatu berbeda dari pengukuran waktu. "Selaras" (*musawaqat*) berarti sepenuhnya sesuai. Keselarasan ini kadang dengan ujung waktu yang tidak terbagi. Waktu yang diukur selalu mengandung kuantitas (*kammiyyah*). Misalnya, pertanyaan "Berapa lama seseorang hidup?" dijawab

"Seratus tahun". Waktu adalah sesuatu yang dapat diukur (*shay' muqaddar*). Ketika ditanya "Berapa lama perang berlangsung?" dan dijawab "Satu tahun", ini adalah waktu yang selaras (*musawaqat*), bukan diukur. Waktu yang selaras kadang juga berkepanjangan (*mutamaddid*). Namun, berkepanjangan dan pembagian bukan syarat waktu selaras, melainkan syarat waktu yang diukur (*zaman muqaddar*).

### Tentang Posisi (*Wadh'*)

[517] Posisi (*wadh'*) adalah kondisi benda di mana bagian-bagiannya memiliki hubungan seperti kemiringan (*inhiraf*), paralelisme (*muwazah*), atau arah (*jihat*) relatif satu sama lain. Jika tempat (*makan*) melibatkan perubahan posisi seperti berdiri, duduk, berbaring, atau tengkurap, perbedaan posisi ini bergantung pada perubahan hubungan antar organ. Misalnya, saat berdiri, betis jauh dari paha, tetapi saat duduk, betis bisa menempel pada paha. Saat berbaring telentang dengan kaki lurus, posisi organ sama seperti saat berdiri, tetapi berbeda dalam tempat dan arah (*jihah*). Saat berdiri, kepala lebih tinggi dari betis, tetapi tidak saat berbaring telentang. Saat manusia berjalan, posisi (*wadh'*) tidak berubah, tetapi tempat (*makan*) berubah, karena posisi bukan perubahan tempat.

[518] Posisi benda kadang relatif (*idhafi*) terhadap esensinya, seperti organ manusia. Jika tidak ada benda lain, posisi bagian-bagiannya hanya dipahami secara konseptual (*ma'qul*). Posisi juga kadang relatif terhadap benda lain, seperti tempatnya relatif terhadap atas, bawah, tengah, dan lainnya. Karena tempat (*makan*) terbagi menjadi esensial (*dzati*) dan relatif (*idhafi*), posisi (*wadh'*) juga terbagi menjadi dua. Benda tidak memiliki posisi relatif (*wadh' idhafi*) tanpa posisi esensial (*wadh' dzati*). Posisi esensial ini terbagi menjadi:

1. Posisi primer (*wadh' awwali*), khusus untuk benda itu.
2. Posisi sekunder (*wadh' thani*), bersama benda lain.

Jadi, posisi benda kadang relatif terhadap tempat primer, dan kadang terhadap tempat sekunder bersama, termasuk seluruh alam dan cakrawala. Setiap manusia memiliki posisi relatif terhadap kutub dan cakrawala. Setiap bagian langit memiliki posisi relatif terhadap bagian bumi. Gerakan bumi hanya mengubah posisi (*wadh'*), bukan tempat.

### Tentang Sifat Akibat (*'Aradh*) yang Disebut Milik Baginya

[519] Kepemilikan, kadang disebut *juddah*, seperti dalam "bersepatu" (*mutana'al*), "bersenjata" (*mutaslislih*), atau "berselempang" (*mutathallis*), merujuk pada hubungan benda dengan benda lain yang sesuai secara keseluruhan atau sebagian. Hubungan ini terjadi jika benda yang sesuai berpindah tempat seiring perubahan tempat benda utama.

[520] Kepemilikan (*milk*) terbagi menjadi:

- Alami (*thabi'i*), seperti kulit makhluk hidup atau cangkang kura-kura.
- Sukarela (*iradi*), seperti baju manusia.

Air dalam wadah tidak termasuk kategori ini, karena wadah tidak berpindah tempat seiring perubahan tempat air, melainkan sebaliknya. Hubungan air dengan wadah masuk kategori tempat, bukan kepemilikan (pertanyaan 'dimana'). *wa Allah a'lam*.

### Tentang Pengaruh Aktif (*Fi'l*)

[521] Pengaruh aktif (*fi'l*) merujuk pada hubungan substansi (*jawhar*) dengan kondisi yang

muncul pada sesuatu lain karena substansi tersebut, yang tidak permanen atau terus-menerus, melainkan terus diperbarui (*mutajaddidah*). Contohnya adalah memanaskan, mendinginkan, dan memotong. Misalnya, ada hubungan antara salju, api, atau alat pemotong dengan dingin, mendidih, atau terpotong yang muncul pada sesuatu lain karena hal-hal tersebut. Hubungan ini, menurut mereka yang menganggapnya sebagai sebab keberadaan, adalah apa yang disebut *fi'l* ketika kita berkata "memanaskan" atau "mendinginkan" . Makna "memanaskan" adalah "menghasilkan panas" atau "berpengaruh dalam panas", dan makna "mendinginkan" adalah "menghasilkan dingin" atau "berpengaruh dalam dingin". Hubungan yang diungkapkan oleh istilah ini adalah *nisbah* tersebut.

[522] Jika seseorang berpendapat bahwa penggunaan istilah *fi'l* untuk sesuatu yang tidak memiliki kehendak, seperti api (*nar*), adalah kiasan (*majaz*), mereka mungkin menganggap penamaan hubungan ini sebagai *fi'l* juga kiasan (*majazi*). Namun, mereka tidak akan menyangkal adanya hubungan (*nisbah*) yang membuat pernyataan "api memanaskan" adalah benar. Baik disebut *fi'l* atau dengan istilah lain, hubungan ini termasuk jenis sifat akibat (*aradh*). Tidak ada batasan dalam memilih istilah untuk suatu makna.

### Tentang Pengaruh Pasif (*Infi'al*)

[523] Pengaruh pasif (*infi'al*) adalah hubungan substansi yang berubah dengan sebab yang mengubah. Setiap yang dipengaruhi (*munfa'il*) adalah karena pelaku aktif (*fa'il*). Menurut pandangan ahli kebenaran (*ahl al-haqq*), setiap yang memanas atau mendingin terjadi karena kebiasaan alam. Menurut Mu'tazilah dan filsuf (*falasifah*), ini terjadi karena keharusan struktur substansi. Secara umum, *infi'al* adalah perubahan dan diferensiasi. Perubahan ini kadang dari satu kualitas ke kualitas lain. Misalnya, rambut yang memutih secara bertahap karena usia, atau air yang berubah dari dingin ke panas. Saat air memanas, dinginnya hilang perlahan, dan panas muncul secara bertahap hingga proses pemanasan berhenti. Selama proses ini, kondisi air pada setiap saat berbeda dari sebelum dan sesudahnya. Jadi, kondisi air tidak tetap. Secara umum, tidak ada perbedaan antara *infi'al* dan *taghayyur*. Jenis-jenis perubahan sangat banyak dan sama dengan jenis-jenis *infi'al*.

### Tentang Sepuluh Kategori

[524] Inilah genus-genus tertinggi (*ajnas 'ulya*) dari semua keberadaan (*mawjudat*). Telah menjadi kebiasaan untuk membatasi genus-genus tertinggi ini menjadi sepuluh. Jika ditanya, "Apakah pembatasan ini karena meniru filsuf terdahulu atau berdasarkan bukti pasti?" Kami menjawab: Peniruan (*taqlid*) adalah perbuatan orang buta. Tujuan kitab ini adalah menyempurnakan metode bukti, jadi bagaimana kami bisa puas dengan peniruan? Angka sepuluh ini ditetapkan melalui bukti, yang melibatkan tiga tesis:

[525] **Tesis pertama**: Sepuluh kategori ini ada, sebagaimana telah dijelaskan, diketahui melalui pengamatan akal (*'aql*) dan indera (*hiss*).

**Tesis kedua**: Tidak ada keberadaan di luar sepuluh ini. Ini diketahui karena segala yang dipahami akal adalah substansi (*jawhar*) atau sifat akibat (*aradh*), tanpa ada yang lain. Setiap sifat akibat yang diungkapkan dengan istilah (*lafz*) atau dipikirkan dapat dimasukkan ke dalam salah satu dari sepuluh kategori ini. Tidak mungkin hanya menggunakan sembilan kategori, karena masing-masing kategori berbeda dan terpisah. Jadi, tesis tentang sepuluh kategori ini telah diketahui.

[526] Tidak jarang seseorang yang merenungkan perbedaan antar kategori ini merasa ragu dan mencampuradukkan hubungan murni dengan hubungan tempat atau hubungan pengaruh

pasif (*infi'al*). Meskipun kategori lain juga melibatkan hubungan (*nisbah*), ada elemen tambahan di luarnya. Perbedaan ini hanya terlihat melalui penelitian mendalam. Juga tidak jarang seseorang meragukan kategori mana yang mencakup sifat akibat tertentu. Misalnya, seseorang yang meneliti perbedaan antara hubungan substansi dengan tempatnya dan hubungan dengan substansi lain secara setara mungkin ragu.

[527] Keraguan ini muncul ketika istilah yang menunjukkan sifat berada di tempat juga menunjukkan hubungan, tanpa istilah lain yang secara khusus menunjukkan sifat tersebut. Dalam kasus ini, istilah tempat atau waktu dipaksakan karena keberadaannya dalam waktu. Keraguan muncul ketika istilah untuk hubungan dan sifat sama. Ini adalah kekurangan dari pemberi nama. Kadang, istilah untuk hubungan adalah nama genus (*ism jins*), sedangkan untuk sifat adalah nama spesies (*ism naw'*). Ini membuat genus dianggap sebagai *idhafah*, padahal nama spesies menunjukkan sifat, bukan hubungan. Akibatnya, ada kebingungan ketika genus termasuk kategori hubungan, tetapi spesies termasuk kategori lain. Ini disebabkan oleh penjelasan di atas.

[528] Keraguan juga muncul tentang apakah kontraksi dan ekspansi termasuk kategori kualitas (*kayfiyyah*) atau posisi (*wadh'*). Keraguan ini berasal dari homonimi istilah. Jika ekspansi seperti membentangkan wol, dan kontraksi seperti memadatkan wol, itu masuk kategori posisi (*wadh'*). Namun, jika ekspansi berarti bagian benda menjauh sehingga udara atau benda asing masuk di antaranya, dan kontraksi berarti bagian benda mendekat atau bersentuhan dengan udara keluar, maka itu terkait kualitas (*kayfiyyah*).

## PEMBAGIAN KEBERADAAN BERDASARKAN SIFAT-SIFAT ESENSIALNYA KE DALAM KATEGORI DAN KONDISINYA

**[529]** Keberadaan (*al-wujud*) dapat dibagi berdasarkan sifat-sifat esensialnya, seperti menjadi *mabda'* (prinsip), *'illah* (sebab), atau *ma'lul* (akibat). Keberadaan juga terbagi menjadi:

- Sesuatu yang ada secara potensial (*bi al-quwwah*) dan apa yang ada secara aktual (*bi al-fi'l*).
- Sesuatu yang *qadim* (kekal) dan yang *hadits* (baru)
- Sesuatu yang sebelum (*al-qabl*) dan yang sesudah (*al-ba'd*).
- Sesuatu yang mendahului (*al-mutaqaddim*) dan yang mengikuti (*al-muta'akhkhir*).
- Sesuatu yang universal (*al-kulli*) dan yang partikular (*al-juz'i*).
- Sesuatu yang sempurna (*al-tamm*) dan yang tidak sempurna (*al-naqish*).
- Sesuatu yang tunggal (*al-wahid*) dan yang banyak (*al-katsir*).
- Sesuatu yang wajib (*al-wajib*) dan yang mungkin (*al-mumkin*).

Sifat-sifat ini melekat pada keberadaan dari aspek bahwa ia adalah keberadaan (*min haythu huwa mawjud*), bukan dari aspek bahwa ia adalah sesuatu yang lebih spesifik, seperti benda (*jism*), sifat (*'aradh*), atau lainnya.

### Pembagian ke dalam Sebab ('illah) dan Akibat (ma'lul) serta Sifat Keberadaan sebagai Prinsip (mabda') dan Sebab ('illah)

[530] Prinsip (*mabda'*) adalah segala sesuatu yang keberadaannya lengkap, baik karena esensinya (*bizhatihi*) atau sesuatu lain (*bi-ghayrihi*), dan keberadaannya menyebabkan keberadaan sesuatu lain. Setiap prinsip disebut sebab (*'illah*) relatif terhadap apa yang menjadi prinsipnya. Sebab (*'illah*) terbatas pada dua kemungkinan:

1. Bagian dari akibat, seperti kayu dan bentuk kursi.
2. Bukan bagian dari akibat.

Jika sebab adalah bagian dari akibat, maka terbagi kepada:

1. keberadaannya tidak selalu mengharuskan akibat ada secara aktual (*bil-fi'l*). Ini disebut unsur (*'unsur*), seperti kayu kursi.
2. Kadang, keberadaan sebab mengharuskan akibat ada secara aktual (*bil-fi'l*), seperti bentuk kursi.

Unsur disebut sebab material (*'illah maddiyyah*) atau sebab potensial (*'illah qabiliyyah*), sedangkan bentuk disebut sebab formal (*'illah suriyyah*).

[531] Sebab yang bukan bagian dari akibat terbagi menjadi:

1. Terpisah dari akibat.
2. Bersamaan dengan akibat

Sebab yang bersama akibat terbagi menjadi:

1. Seperti subjek (*mawdhu*) dalam sifat akibat (*aradh*), yang dijelaskan dengan sifat akibat dari akibat, seperti subjek yang dikatakan panas, dingin, hitam, atau putih.
2. Sebaliknya, akibat mengambil sifat dari sebab, dan akibat sebab dijelaskan dengan sifat ini. Contohnya, bentuk keairan pada air selama transformasi kimia dari materi bersama air dan udara. Materi ini kadang disebut materi awal (*hayula*). Penamaan ini atau penggunaan istilah lain bukanlah hal yang diperdebatkan.

[532] Sebab yang terpisah dari akibat (*'illah munfasilah*) terbagi menjadi:

a. Sebab yang menjadi sumber keberadaan akibat tetapi tidak ada untuk akibat. Ini adalah sebab pelaku (*'illah fa'iliyyah*), seperti tukang kayu untuk kursi.
b. Sebab yang akibat ada untuknya, yaitu tujuan, disebut sebab tujuan (*'illah gha'iyyah*). Contohnya, kelayakan kursi untuk duduk.

[533] Sebab pertama adalah tujuan (*ghayah*), karena tanpa tujuan, tukang kayu tidak akan bertindak atau melakukan tindakan. Status sebab tujuan sebagai sebab (*'illiyyat al-ghayah*) mendahului sebab lain, karena sebab lain menjadi sebab melalui tujuan. Keberadaan tujuan mengikuti keberadaan sebab lain, tetapi statusnya sebagai sebab mendahului. Sebab pelaku (*'illah fa'iliyyah*) selalu lebih unggul dari sebab material (*'illah maddiyyah*), karena pelaku memberi manfaat, sedangkan material menerima manfaat. Sebab juga bisa berupa: sebab esensial (*dzati*) dan tidak esensial (*'aradhi*); potensial (*bil-quwwah*) dan aktual (*bil-fi'l*); dekat (*qarib*) dan jauh (*ba'id*). Contohnya telah disebutkan sebelumnya.

### Tentang Pembagian Keberadaan Menjadi Potensial (*Bil-Quwwah*) dan Aktual (*Bil-Fi'l*)

[534] Keberadaan (*mawjud*) kadang disebut aktual (*bil-fi'l*) dan kadang potensial (*bil-quwwah*). Istilah *bil-quwwah* kadang digunakan untuk makna lain, sehingga bercampur dengan *quwwah* sebagai lawan *fi'l*. Oleh karena itu, *quwwah* harus dijelaskan terlebih dahulu. *Quwwah* adalah prinsip perubahan (*mabda' al-taghayyur*) pada sesuatu karena sesuatu lain. Prinsip perubahan ini ada pada:

- Yang dipengaruhi (*munfa'il*), disebut kekuatan pasif (*quwwah infi'aliyyah*).
- Pelaku (*fa'il*), disebut kekuatan aktif (*quwwah fi'liyyah*).

*Quwwah* juga merujuk pada apa yang memungkinkan tindakan (*fi'l*) atau pengaruh pasif

(*infi'al*) dari sesuatu. Juga, apa yang menjadikan sesuatu konstituen bagi sesuatu lain, atau yang membuat sesuatu tetap. Perubahan (*taghayyur*) bukan *quwwah*, melainkan berasal dari kelemahan.

[535] Kekuatan pasif (*quwwah infi'aliyyah*) pada yang dipengaruhi (*munfa'il*) bisa terbatas pada satu hal tertentu, seperti kemampuan air untuk mengambil bentuk, bukan mempertahankan bentuk, berbeda dari lilin yang memiliki keduanya. Kadang, sesuatu memiliki kekuatan pasif untuk dua hal yang berlawanan, seperti lilin yang menerima pemanasan dan pendinginan. Kekuatan aktif pelaku (*quwwah al-fa'il*) juga bisa terbatas pada satu hal, seperti api yang hanya membakar, atau untuk banyak hal, seperti kehendak memilih. Kadang, sesuatu memiliki banyak potensi, tetapi saling bergantung, seperti kapas yang bisa menjadi benang, kain, dan pakaian.

[536] Seseorang yang meneliti istilah *quwwah* mungkin keliru dan mencampuradukkan *quwwah* dalam makna ini dengan *quwwah* sebagai lawan *fi'l*. Perbedaan keduanya jelas dari beberapa aspek:

1. *Quwwah* sebagai lawan *fi'l* hilang ketika sesuatu menjadi aktual, sedangkan *quwwah* dalam makna lain tetap ada saat pelaku bertindak.
2. *Quwwah fa'il* hanya digunakan untuk prinsip penggerak (*mabda' muharrik*), sedangkan *quwwah* dalam makna lain sering merujuk pada yang dipengaruhi (*munfa'il*).
3. *Fi'l* sebagai lawan *quwwah fa'il* berarti hubungan transformasi, pembentukan, atau gerakan dengan prinsip yang tidak terpengaruh. *Fi'l* sebagai lawan *quwwah* lain mencakup semua fenomena keberadaan, baik pengaruh pasif (*infi'al*), tindakan (*fi'l*), atau kondisi murni tanpa tindakan atau pengaruh.

[537] Jika seseorang keberatan, "Pernyataan Anda bahwa 'sesuatu adalah potensial (*bil-quwwah*) hingga menjadi aktual (*bil-fi'l*)' berarti kemampuan subjek untuk menerima sesuatu, yang dapat dipahami. Namun, untuk *quwwah* dalam makna tindakan, seperti kemampuan api untuk membakar, bagaimana seseorang yang percaya bahwa pembakaran bukan dari api, melainkan diciptakan Allah melalui kebiasaan saat api bertemu kapas, menerima pernyataan Anda?" Kami menjawab: Tujuan kami adalah menjelaskan makna istilah, bukan hakikat realitasnya. Kami telah membahas cara menetapkan kebenaran pandangan ini dalam *Tahafut al-Falasifa*. Tujuan di sini adalah memastikan dua makna *quwwah* ini tidak dicampuradukkan oleh mereka yang mempercayai keduanya.

**Tentang Pembagian Keberadaan (*Mawjud*) Menjadi Kekal (*Qadim*) dan Temporal (*Hadits*) serta Sebelum (*Qabl*) dan Sesudah (*Ba'd*)**

[538] Istilah *qadim* bersifat homonim (*musytarak*), memiliki beberapa makna, yaitu *qadim* menurut esensi (*bi-al-dzat*) dan *qadim* menurut waktu (*bi-al-zaman*). *Qadim* menurut waktu adalah keberadaan yang tidak didahului oleh waktu; *qadim* menurut esensi adalah keberadaan yang tidak memiliki prinsip atau sebab untuk keberadaannya. Makna pertama adalah yang umum dan hakiki. Makna kedua seolah-olah dipinjam (*musta'ar*) dari makna pertama secara kiasan (*majazi*) dan merupakan istilah filsafat.

[539] Karena *qadim* bersifat homonim, maka *hadits* juga memiliki beberapa makna. *Hadits* menurut waktu adalah keberadaan yang didahului oleh waktu; *hadits* menurut esensi adalah keberadaan yang memiliki prinsip atau sebab untuk keberadaannya. Menurut filsuf (*falasifah*), alam (*'alam*) adalah *hadits* dalam makna kedua (*bi-al-dzat*), tetapi *qadim* dalam makna pertama (*bi-al-zaman*). Pencipta alam adalah *qadim* dalam kedua makna. Pernyataan filsuf bahwa alam adalah *hadits* melalui interpretasi (*ta'wil*) adalah kiasan murni (*majaz*

*mujarrad*). Sebab, *hadits* secara umum dipahami sebagai sesuatu yang sebelumnya tidak ada lalu ada. Namun, menurut filsuf, alam tidak pernah tidak ada sebelum ada. Argumen mereka bahwa "alam memiliki hubungan dengan keberadaan dan hubungan lain dengan ketiadaan; keberadaan alam bukan dari esensinya, melainkan dari sesuatu lain; jika sesuatu lain ini tidak ada, sifat esensi alam adalah ketiadaan; dan sifat esensi mendahului sifat yang berasal dari sesuatu lain; sehingga ketiadaan alam mendahului keberadaannya" tidak mendukung klaim mereka.

[540] Ini adalah penggunaan istilah yang memaksakan batas. Tidaklah aneh jika mereka tidak menggunakan istilah *hadits* dan menghindari pemaksaan ini. Yang aneh adalah mereka meninggalkan makna *huduth* (*kawn ma'dūman thumma wujida*) dan keyakinan bahwa keberadaan alam tidak didahului oleh ketiadaan (*la sabaqa wujud al-'alam 'adam*). Tanpa menerima ini, istilah saja tidak cukup. Tidak perlu memperdebatkan istilah. Yang mengejutkan adalah pernyataan mereka: "Kami adalah yang terdepan dalam mempercayai bahwa alam adalah *hadits*. Sebab, kami percaya bahwa segala yang bergantung pada sebab selalu *hadits*; alam selalu *hadits*, dan sifat *huduth* berlaku untuk alam sepanjang waktu. Sedangkan menurut kalian, *huduth* alam hanya berlaku pada satu kondisi." Jika makna *hadits* adalah seperti yang mereka katakan, mereka memang akan unggul. Namun, *hadits* adalah seperti yang kami jelaskan, dan mereka tidak menerima ini, melainkan menggunakan istilah *hadits* untuk sesuatu yang berlangsung sepanjang waktu. Alasan mengapa pandangan ini salah telah kami jelaskan dalam *Tahafut al-Falasifa*.

[541] Istilah *qabl* (sebelum) juga homonim (*musytarak*), digunakan dalam berbagai makna oleh para ahli ilmu rasional dan masyarakat umum:

1. Prioritas alami, seperti "satu mendahului dua". Ini berlaku untuk sesuatu yang tanpa keberadaannya, sesuatu lain tidak ada, tetapi ia bisa ada tanpa yang lain. Yang tidak bergantung ini disebut *qabl*, sedangkan yang bergantung kadang disebut *ba'd* secara kiasan (*musta'ar*), karena prioritas yang umum dipahami adalah prioritas waktu, yang jelas berbeda.
2. Prioritas dalam urutan atau tingkatan, seperti genus mendahului spesies.
3. Prioritas relatif terhadap sesuatu tertentu, seperti shaf pertama mendahului shaf kedua jika mihrab dijadikan acuannya, tetapi shaf terakhir menjadi *qabl* jika pintu masjid dijadikan acuan.
4. Prioritas karena kemuliaan, seperti "Nabi Muhammad mendahului Nabi Musa" atau "Abu Bakar mendahului Umar".
5. Prioritas sebab terhadap akibat, meskipun keduanya ada bersamaan dan setara dalam status potensial atau aktual. Jika salah satu tidak bergantung pada yang lain untuk keberadaannya, tetapi yang lain bergantung padanya, maka yang pertama disebut *qabl*. Dalam semua makna ini, *qabl* adalah yang selalu memiliki sifat yang dimiliki *ba'd*, sedangkan *ba'd* hanya memiliki sifat tersebut melalui *qabl*.

## Tentang Pembagian Keberadaan (*Mawjud*) Menjadi Universal (*Kulli*) dan Partikular (*Juz'i*)

[543] Istilah *kulli* (universal) bersifat homonim (*musytarak*), memiliki dua makna. Dalam satu makna, *kulli* ada di dunia eksternal (*fi al-a'yan*), sedangkan dalam makna lain, ada di pikiran (*fi al-dzihn*).

**Makna pertama**: *Kulli* adalah sesuatu yang digunakan secara mutlak, tanpa mempertimbangkan penambahan sesuatu, pemisahan dari sesuatu, atau kondisi lain. Misalnya, kemanusiaan (*insaniyyah*) adalah hakikat yang dipahami akal (*ma'qul*), dan sifat yang paling melekat padanya adalah bahwa manusia adalah satu, bukan banyak. Kemanusiaan hanya dipahami

demikian. Namun, akal dapat memahami kemanusiaan secara mutlak, tanpa mempedulikan apakah itu satu atau banyak. Kemanusiaan sebagai kemanusiaan adalah satu hal, sedangkan statusnya sebagai satu atau banyak, baik potensial (*bil-quwwah*) maupun aktual (*bil-fi'l*), adalah hal lain. Kemanusiaan sebagai kemanusiaan adalah manusia tanpa syarat tambahan.

[544] Umum (*'amm*) atau khusus (*khass*), satu (*wahdah*) atau banyak (*katsrah*), adalah syarat tambahan pada kemanusiaan. Mengetahui kemanusiaan berarti mengetahui satu hal. Mengetahui kemanusiaan sebagai satu berarti mengetahui dua hal: kemanusiaan (*insaniyyah*) dan kesatuan (*wahdaniyyah*). Begitu pula dengan mengetahui kemanusiaan sebagai banyak (*katsrah*), khusus (*khass*), atau umum (*'amm*). Semua ini adalah tambahan pada yang diketahui. Ini berlaku baik secara aktual (*bil-fi'l*) maupun potensial (*bil-quwwah*). Jadi, akal mengandaikan kemanusiaan secara mutlak tanpa mempedulikan kesatuan atau kemanjakan, lalu mengandaikan kesatuan atau kemanjakan setelahnya. Dalam pikiran (*tasawwur*), ada "satu kemanusiaan" dan hubungan (*nisbah*) kemanusiaan ini dengan kesatuan atau kemanjakan sebagai tambahan.

[545] Kesatuan (*wahdaniyyah*) dan kemanjakan (*katsrah*) memang tidak terpisah dari kemanusiaan dalam keberadaan. Namun, sesuatu yang melekat erat tidak harus esensial (*dzati*). Kita tahu bahwa kemanusiaan ada sebagai satu atau banyak. Namun, kemanusiaan sebagai kemanusiaan bukan satu atau banyak. Pernyataan "kemanusiaan hanya ada dalam salah satu dari dua kondisi" berbeda dari "salah satu dari dua kondisi kemanusiaan adalah karena kemanusiaan". Mengatakan "kemanusiaan sebagai kemanusiaan bukan satu" tidak mengimplikasikan "kemanusiaan sebagai kemanusiaan adalah banyak". Jika kita katakan "kemanusiaan sebagai kemanusiaan adalah satu" , kontradiksinya bukan "kemanusiaan sebagai kemanusiaan adalah banyak", melainkan "kemanusiaan sebagai kemanusiaan bukan satu". Jadi, kemanusiaan dapat ada sebagai satu atau banyak tanpa bergantung pada kemanusiaan itu sendiri.

[546] Kadang, *kulli* merujuk pada kemanusiaan mutlak, bebas dari syarat kesatuan, kemanjakan (*katsrah*), atau pertimbangan lain, baik positif maupun negatif. Ada perbedaan antara "kemanusiaan tanpa syarat lain" dan "kemanusiaan dengan syarat tidak ada yang lain", karena yang kedua menambahkan syarat negatif (*syarth salbi*). Dalam pernyataan pertama, kita maksudkan kemanusiaan mutlak yang terputus dari hubungan dengan sesuatu lain, baik positif maupun negatif.

[547] *Kulli* dalam makna kedua ini ada di dunia eksternal. Jika kesatuan (*wahdaniyyah*), kemanjakan (*katsrah*), atau tambahan lain (*zawā'id*) tidak mengeluarkan kemanusiaan dari keberadaan sebagai kemanusiaan, maka sesuatu yang ada bersama sesuatu lain dan memiliki keberadaan esensial tidak kehilangan keberadaan esensinya karena penambahan. Jadi, kemanusiaan ada secara aktual (*bil-fi'l*) dalam setiap individu manusia, dan dipredikatkan pada setiap individu tanpa mempedulikan kesatuan atau kemanjakan, karena ini bukan karena kemanusiaan itu sendiri.

[548] **Makna kedua** *kulli*: Kemanusiaan yang dipredikatkan pada banyak hal melalui cara yang diketahui, dengan syarat dapat dikatakan untuk banyak hal. Ini adalah *kulli* yang tidak ada di dunia eksternal. Sebab, tidak mungkin ada satu hal tertentu yang dipredikatkan pada setiap individu pada waktu tertentu. Jelas bahwa kemanusiaan Zaid, yang dibatasi oleh sifat akibat khususnya (*a'radh khassah*), tidak dibatasi oleh sifat akibat Amr, sehingga kemanusiaan Zaid (*insaniyyat Zaid*) tidak sama dengan kemanusiaan Amr, dan keduanya tidak identik dalam jumlah.

[549] Mungkin Zaid dan Amr dibatasi oleh sifat akibat yang berlawanan. Namun, ini ada di pikiran. Ketika Zaid dirasakan oleh indera, sebuah jejak atau pengaruh terbentuk di pikiran, yaitu representasi kemanusiaan. Ini disebut ilmu (*'ilm*). Representasi ini, yang diambil dari

kemanusiaan murni tanpa mempedulikan sifat akibat khusus, akan sesuai jika dihubungkan dengan kemanusiaan Amr. Jika setelah Zaid, indera merasakan kuda, jejak berbeda terbentuk di pikiran. Tetapi jika Amr muncul setelah Zaid, tidak ada jejak baru. Jejak setiap individu manusia di pikiran adalah sama. Jejak berikutnya tidak menghasilkan jejak baru. Jadi, jejak di pikiran ini sesuai dengan semua individu yang ada dan mungkin ada, dengan hubungan yang sama (*nisbah mutasawiyah*). Inilah sebabnya disebut *kulli*, karena hubungannya dengan semua individu adalah satu dan sama.

[550] Representasi ini (*surah*) memiliki hubungan dengan setiap individu dan hubungan lain dengan representasi lain di pikiran. Karena hubungannya dengan individu adalah satu dan sama, itu menjadi model universal yang sesuai dengan individu ini, itu, atau semua individu, sehingga disebut *kulli*. Namun, hubungannya dengan pikiran atau representasi lain adalah hubungan individu, karena ilmu ini adalah salah satu dari ilmu-ilmu yang terpisah di pikiran. Ini adalah masalah yang sulit bagi teolog (*mutakallimun*), yang menyebutnya "kondisi". Mereka berselisih tentang keberadaan *hal* (*wujud al-hal*); beberapa mengatakan *hal* "tidak ada dan tidak tidak ada", sementara yang lain menyangkal keberadaannya. Mereka kesulitan menjelaskan bagaimana sesuatu serupa dan berbeda. Misalnya, hitam dan putih serupa sebagai warna (*lawn*), tetapi berbeda dalam aspek lain. Bagaimana sesuatu bisa serupa dan berbeda dalam hal yang sama?

[551] Ini berasal dari kesalahan beberapa teolog (*mutakallimun*) yang menolak keberadaan sesuatu di pikiran tanpa keberadaan eksternal. Tidak ada *kewarnaan* universal di dunia eksternal (*fi al-kharij*). Namun, *kewarnaan* ada secara esensial (*dzati*) di dunia eksternal. *Kulli*-nya berarti kesamaan model, bukan identitas. Kemanusiaan Zaid sama dengan kemanusiaan Amr sebagai kemanusiaan, hanya berbeda dalam jumlah. Representasi *kulli* ini di pikiran sesuai dengan Zaid, Amr, dan pikiran yang memahami. Representasi ini adalah satu, tetapi sesuai dengan kemanjakan. Seolah-olah satu dalam hubungannya dengan kemanjakan. Inilah penetapan makna sejati *kulli*. Ini adalah salah satu hal tersulit untuk dipahami dan paling penting untuk diketahui. Semua yang dipahami akal (*ma'qulat*) bergantung pada penetapan makna *kulli* ini. Oleh karena itu, perlu direnungkan secara mendalam.

[552] *Tamm* (sempurna) dan *naqish* (kurang) tidak merujuk pada *juz'i* (partikular) dan *kulli* (universal). *Tamm* adalah sesuatu yang memiliki semua yang mungkin dimilikinya, tanpa ada yang tertinggal. Ini ada secara sempurna (*kamil*), baik secara aktual (*bil-fi'l*), potensial aktif, potensial pasif, atau kuantitatif. *Naqish* adalah kebalikan dari *tamm*.

## Tentang Pembagian Keberadaan (*Mawjud*) Menjadi Satu (*Wahid*) dan Banyak (*Katsir*) serta Tambahan-Tambahan Satu dan Banyak

[553] Ketahuilah bahwa *wahid* (satu) adalah nama untuk sesuatu yang tidak dapat dibagi dalam aspek yang membuatnya disebut satu. Aspek-aspek yang tidak memungkinkan pembagian dan menjadi dasar penyebutan *wahid* sangat banyak (*katsirah*). Di antaranya:

1. Sesuatu yang tidak terbagi dalam hal genus (*jins*), sehingga satu dalam genus (*wahid bi-al-jins*). Misalnya, "kuda dan manusia satu dalam kehidupan", karena perbedaan antara kuda dan manusia terletak pada jumlah (*'adad*), spesies (*naw'*), dan sifat akibat (*a'radh*), tetapi tidak ada perbedaan atau pembagian dalam kehidupan (*hayat*).
2. Sesuatu yang tidak terbagi dalam hal spesies (*naw'*), sehingga satu dalam spesies (*wahid bi-al-naw'*). Misalnya, "orang bodoh dan orang berilmu satu dalam kemanusiaan".
3. Sesuatu yang tidak terbagi dalam sifat akibat umum (*'aradh 'amm*), sehingga satu dalam sifat akibat (*wahid bi-al-'aradh*). Misalnya, "gagak dan ter satu dalam kehitaman" .

[554] 4. Sesuatu yang tidak terbagi dalam hubungan (*nisbah*), sehingga satu dalam hubungan (*wahid bi-al-nisbah*). Misalnya, "hubungan raja dengan kota sama dengan hubungan akal dengan jiwa" .

5. Sesuatu yang tidak terbagi dalam subjek (*mawdhu*), sehingga satu dalam subjek (*wahid bi-al-mawdhu*). Misalnya, "yang berkembang dan yang kering satu dalam subjek". Demikian pula, warna, aroma, dan rasa apel bersatu dalam subjek yang sama, yaitu apel, sehingga dikatakan "ini satu" (*hadzihi wahid*), yang berarti satu dalam subjek, bukan dalam semua aspek.
6. Sesuatu yang tidak terbagi dalam jumlah (*'adad*), yaitu maknanya tidak dapat dibagi menjadi jumlah yang berbeda, seperti "kepala" (*ra's*). Setiap individu hanya memiliki satu kepala (*li-kull fard ra's wahid*), dan kepala tidak dapat dibagi sambil tetap mempertahankan makna kepala.
7. Sesuatu yang tidak terbagi dalam definisi (*hadd*), yaitu hakikat dan esensinya tidak ditemukan pada yang lain, dan tidak ada yang setara dalam kesempurnaan esensinya. Misalnya, "matahari satu" adalah contoh kesatuan ini.

[555] Yang paling berhak disebut *wahid* adalah yang satu dalam jumlah. *Wahid* kemudian terbagi menjadi:

1. Satu yang mengandung kemanjakan aktual (*katsrah bil-fi'l*) dan terbentuk melalui komposisi atau penyatuan, seperti "satu rumah" .
2. Satu yang tidak mengandung kemanjakan aktual (*la katsrah bil-fi'l*), tetapi mengandung kemanjakan potensial atau imajinasi, seperti matahari, satu air, atau satu batu, yang bagian-bagiannya serupa dan dapat dibagi.
3. Satu yang tidak mengandung kemanjakan, baik aktual maupun potensial (*la katsrah la bil-fi'l wa la bil-quwwah*). Menurut filsuf (*falasifah*), ini berlaku untuk substansi non-material, yaitu "substansi satu". Menurut konsensus (*ittifaq*), esensi Tuhan Yang Maha Awal adalah seperti ini. Menurut teolog (*mutakallimun*), ini juga berlaku untuk substansi individu yang menempati ruang, yang tidak dapat dibagi baik aktual maupun potensial. Ini adalah yang paling layak membawa makna kesatuan, yaitu satu dalam jumlah yang tidak menerima pembagian.

[556] *Katsir* (banyak) secara mutlak adalah lawan dari *wahid* secara mutlak. Dalam definisi, *katsir* adalah sesuatu yang mengandung *wahid*, tetapi tidak satu dalam aspek yang mengandung *wahid*, yaitu mengandung *wahid* lain di samping *wahid* tersebut. Inilah kemanjakan yang dipelajari dalam ilmu aritmatika. *Katsir* kadang bersifat relatif (*idhafi*). Kesatuan dalam kualitas (*kayfiyyah*) disebut kemiripan (*musyabah*), kesatuan dalam kuantitas disebut kesetaraan (*musawat*), kesatuan dalam genus disebut homogenitas (*mujanasah*), dan kesatuan dalam spesies disebut kespesiesan (*mushakalah*). Kesatuan dalam kualitas dan spesies disebut kesesuaian (*mutabaqah*).

[557] Dengan ini, makna *wahid* telah jelas. *Wahid* memiliki spesies (*anwa'*) dan tambahan (*lawahiq*). Spesies *wahid* adalah:

1. Satu dalam genus (*wahid bi-al-jins*).
2. Satu dalam spesies (*wahid bi-al-naw'*).
3. Satu dalam jumlah (*wahid bi-al-'adad*).
4. Satu dalam sifat akibat (*wahid bi-al-'aradh*).
5. Satu dalam kesetaraan hubungan (*wahid bi-tasawi al-nisbah*).

Tambahan *wahid* adalah: kemiripan (*tashabuh*), kesetaraan (*musawat*), kesesuaian (*mutabaqah*), homogenitas (*mujanasah*), dan kespesiesan (*mushakalah*). Spesies *katsir* adalah lawan dari spesies *wahid*.

**Tentang Pembagian Keberadaan (*Mawjud*) Menjadi Mungkin (*Mumkin*) dan Keharusan (*Wajib)***

[558] *Mumkin* adalah istilah homonim (*ism musytarak*) dengan beberapa makna:

1. Makna umum, bukan teknis, yang digunakan masyarakat, yaitu sesuatu yang keberadaannya tidak mustahil. Dalam makna ini, keberadaan wajib (*wajib al-wujud*) juga termasuk *mumkin*, sehingga keberadaan Tuhan Yang Maha Awal adalah *mumkin*, yaitu tidak mustahil. Dalam hal ini, keberadaan terbagi menjadi dua:

   a. Mustahil (*mumtani'*), yaitu keberadaannya tidak mungkin (*muhal al-wujud*).
   b. Mungkin (*mumkin*), yaitu keberadaannya tidak mustahil, mencakup yang wajib (*wajib*) dan yang mungkin (*ja'iz*).

[559] 2. Makna khusus (*khass*), yaitu sesuatu yang tidak memiliki keharusan dalam keberadaan maupun ketiadaan, sehingga keberadaan dan ketiadaannya tidak mustahil. Yang wajib tidak termasuk dalam makna ini. Dalam hal ini, keberadaan terbagi menjadi tiga:

   a. Mustahil (*mumtani'*), yaitu ketiadaannya wajib (*wajib al-'adam*).
   b. Wajib (*wajib*), yaitu keberadaannya wajib (*wajib al-wujud*).
   c. Sesuatu yang tidak wajib dalam keberadaan maupun ketiadaan, dengan hubungan yang sama dengan keberadaan dan ketiadaan. Inilah yang dimaksud dengan *mumkin*.

[560] 3. Makna lebih khusus dan teknis, yaitu sesuatu yang tidak memiliki keharusan dalam keberadaannya dalam kondisi apa pun. Misalnya, manusia menulis. Ini berbeda dari perubahan benda bergerak, yang wajib saat bergerak. Ini juga berbeda dari gerhana bulan (*khusuf al-qamar*), yang wajib saat bumi berada antara matahari dan bulan. Dengan makna ini, ada empat kriteria:

   a. Wajib (*wajib*).
   b. Mustahil (*mumtani'*).
   c. Sesuatu yang memiliki keharusan dalam beberapa hal.
   d. Sesuatu yang tidak memiliki keharusan sama sekali.

[561] 4. Makna khusus dan teknis lainnya, yaitu sesuatu yang saat ini tidak ada (*ma'dum*), tetapi keberadaannya di masa depan tidak mustahil. Ini disebut *mumkin* dengan makna "ada secara potensial, bukan aktual". Misalnya, alam tidak disebut *mumkin* saat sudah ada, tetapi dikatakan "alam mungkin ada" sebelum keberadaannya.

[562] *Wajib al-wujud* (keberadaan wajib) adalah sesuatu yang jika diasumsikan tidak ada (*ma'dum*), akan menghasilkan konsekuensi mustahil. Dibandingkan dengan *mumkin*, *mumkin* adalah sesuatu yang asumsi keberadaan atau ketiadaannya tidak menghasilkan konsekuensi mustahil. *Wajib al-wujud* terbagi menjadi:

a. Keberadaannya wajib karena esensinya (*bizhatihi*), yaitu ketiadaannya mustahil karena esensinya, bukan karena ketiadaan sesuatu lain. Ini adalah esensi Tuhan.
b. Keberadaannya wajib karena sesuatu lain, bukan karena esensinya.

[563] Sesuatu yang keberadaannya wajib karena sesuatu lain adalah yang ketiadaannya menjadi mustahil jika sesuatu lain ada. Misalnya, jika kehendak abadi (*iradah azaliyyah*) diasumsikan mengarah pada keberadaan alam (*wujud al-'alam*), maka keberadaan alam menjadi wajib (*wajib al-wujud*). Namun, keharusan ini bukan dari esensi alam, melainkan karena kehendak abadi. Sebaliknya, keharusan keberadaan Allah berasal dari esensinya, bukan dari sesuatu lain. Secara umum, segala yang ada memiliki keberadaan wajib karena sebab keberadaannya. Selama sesuatu disebut mungkin, pilihan keberadaannya tidak lebih kuat daripada

ketiadaannya. Jika keberadaan dan ketiadaan setara, ia tetap tidak ada, karena keberadaannya hanya wajib jika sebabnya mencapai kesempurnaan yang menjadikannya sebab.

[564] Beberapa hal menjadi jelas:

**Pertama:** Mustahil (*muhal*) untuk menganggap sesuatu wajib karena esensinya dan karena sesuatu lain. Jika sesuatu lain dihilangkan atau tidak dipertimbangkan, maka:

- Keharusan keberadaannya hilang, sehingga tidak wajib karena esensinya.
- Atau keberadaannya tetap, sehingga keharusannya tidak bergantung pada sesuatu lain, dan sesuatu lain menjadi tidak relevan.

[565] **Kedua:** Segala yang keberadaannya wajib karena sesuatu lain adalah mungkin dalam esensinya (*mumkin bi-dzatihi*). Dalam esensinya, sesuatu hanya bisa: mungkin (*mumkin*), wajib (*wajib*), atau mustahil (*mumtani'*). Dua opsi terakhir salah, karena:

- Jika mustahil dalam esensinya, keberadaannya karena sesuatu lain tidak dapat dipikirkan.
- Jika wajib dalam esensinya (*wajib bizhatihi*), keharusannya tidak akan bergantung pada sesuatu lain, sesuai penjelasan sebelumnya.

Jadi, keberadaannya mungkin dalam esensinya (*mumkin bi-dzatihi*).

[566] Intinya: Segala yang mungkin dalam esensinya (*mumkin bi-dzatihi*) menjadi wajib karena sesuatu lain (*wajib bi-ghayrihi*). Jika sebab keberadaannya dipertimbangkan dan diasumsikan ada, keberadaannya adalah wajib. Jika sebabnya diasumsikan tidak ada, keberadaannya adalah mustahil. Jika sebabnya tidak dipertimbangkan, ada makna ketiga dalam esensinya, yaitu kemungkinan (*imkan*). Jadi, setiap *mumkin* adalah mustahil dan wajib:

- Mustahil (*mumtani'*) jika sebabnya tidak ada, bukan karena esensinya, tetapi karena sesuatu lain.
- Wajib (*wajib*) jika sebabnya ada, bukan karena esensinya, tetapi karena sesuatu lain.
- Mungkin (*mumkin*) dalam esensinya (*bi-dzatihi*) jika sebabnya tidak dipertimbangkan.

[567] Keberadaan kemungkinan (*imkan*), keharusan (*wujub*), dan kemustahilan (*imtnā'*) dalam satu hal tidak boleh bertentangan. Bahkan, kemustahilan terbagi menjadi:

- Mustahil karena esensinya, seperti keberadaan putih dan hitam secara bersamaan.
- Mustahil karena sesuatu lain, seperti menganggap kiamat terjadi pada hari yang Allah tahu tidak akan terjadi, yang mustahil karena pengetahuan sebelumnya, bukan karena esensinya. Demikian pula, ilmu menjadi ketidaktahuan adalah mustahil karena sesuatu lain, bukan esensinya.

[568] **Ketiga**: Dua hal tidak bisa saling menjadi sebab keharusan keberadaan satu sama lain. Sebab, yang keberadaannya wajib karena sesuatu lain memiliki sebab yang mendahului dalam esensi, meskipun tidak dalam waktu. Mustahil yang mendahului dalam esensi menjadi berikut dalam esensi, karena sebagai sebab (*'illah*), ia harus mendahului dalam esensi, tetapi sebagai akibat (*ma'lul*), ia harus berikut. Ini mustahil (*muhal*), karena sesuatu tidak bisa mendahului dirinya sendiri dalam esensi.

[569] **Keempat:** Sesuatu yang keberadaannya wajib karena esensinya harus wajib dalam semua aspek, sehingga tidak ada hal baru yang muncul padanya sebagai subjek, dan ia tidak mengalami perubahan. Jadi, tidak ada kehendak baru, ilmu baru, atau sifat baru yang muncul setelah keberadaannya. Segala yang mungkin ada padanya harus ada dalam esensinya sejak awal. Jika ada sifat yang keberadaan atau ketiadaannya bergantung pada sebab (*'illah*), maka keberadaan atau ketiadaannya bergantung pada sesuatu di luar dirinya, yang mustahil

(*muhal*). Jika demikian, ia tidak akan wajib karena esensinya, dan esensinya bahkan menjadi mustahil, kecuali jika sifat tersebut atau keberadaannya dihilangkan. Keberadaannya memerlukan sebab, dan ketiadaannya memerlukan ketiadaan sebab atau sebab sebelumnya. Ini berarti esensinya bergantung pada sesuatu lain, yang bertentangan dengan definisi *wajib al-wujud*.

[570] Pembahasan tentang hukum dan pembagian keberadaan selesai di sini. Melanjutkan lebih jauh akan menjadi terlalu rinci. Buku ini tidak ditulis untuk merinci topik, tetapi untuk menjelaskan metode yang menunjukkan hakikat keberadaan, menyajikan hukum penalaran secara jelas, dan menetapkan standar ilmu yang membedakan ilmu dari imajinasi (*khayal*) dan dugaan (*zhann*) dengan benar.

[571] Kebahagiaan di dunia dan akhirat hanya dapat dicapai melalui ilmu dan amal. Karena ilmu sejati (*'ilm haqiqi*) sering bercampur dengan ilmu yang tidak sejati, diperlukan standar (*mi'yar*) untuk menilai kebenaran ilmu, sehingga ilmu dapat diukur berdasarkan standar tersebut. [Buku ini ditulis untuk memenuhi kebutuhan tersebut.] Demikian pula, di akhirat, amal saleh yang bermanfaat bercampur dengan yang tidak demikian, sehingga diperlukan standar untuk memahami hakikat amal. Oleh karena itu, sebagaimana kami menulis buku tentang Standar Ilmu (*Mi'yar al-'Ilm*), kami juga akan menulis buku tentang Standar Amal (*Mizan al-'Amal*). Kami akan menjadikan Mizan al-'Amal sebagai buku mandiri, sehingga seseorang yang tidak tertarik pada *Mi'yar al-'Ilm* akan terdorong untuk membacanya. Semoga Allah memberikan keberhasilan kepada mereka yang membaca dan merenungkan kedua buku ini dengan mata akal, bukan mata peniruan, karena Allah adalah Pemberi kekuatan dan petunjuk kepada hamba-Nya dan Pembetul kesalahan mereka.